Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Zeitschrift

für die

neutestamentliche Wissenschaft

und

die Kunde des Urchristentums

herausgegeben von

Dr. ERWIN PREUSCHEN

Dritter Jahrgang

1902

Mit 1 Abbildung im Texte.

GIESSEN

J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung
(Alfred Töpelmann)

1902.

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

BS410
Z6
v.3-4

Anderweitiger Abdruck der für die Zeitschrift bestimmten Abhandlungen oder ihre Übersetzung innerhalb der gesetzlichen Schutzfrist ist nur mit Genehmigung des Herausgebers und der Verlagsbuchhandlung gestattet.

DRUCK VON W. DRUGULIN IN LEIPZIG.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Dieterich, A., Die Weisen aus dem Morgenlande. Mit 1 Abbildung	1
Kreyenbühl, J., Der Ort der Verurteilung Jesu	15
Bousset, W., Die Beziehungen der ältesten jüdischen Sibylle zur chaldäischen Sibylle und einige weitere Beobachtungen über den synkretistischen Charakter der spätjüdischen Litteratur	23
Holtzmann, H., Unordnungen und Umordnungen im 4. Evangelium	50
Corssen, P., Das Todesjahr Polykarps	61
Harnack, H., Zu Röm 1,7	83
Nestle, E., Ein syrisches Bruchstück aus dem Protevangelium Jacobi	86
„ Der heilige Geist als Tragöde	87
Dobschütz, E. v., Der Process Jesu nach den Acta Pilati	89
Andersen, A., Das Abendmahl in den zwei ersten Jahrhunderten nach Chr. I	115
Köstlin, H. A., Das Magnificat Lc 1,46–55 Lobgesang der Maria oder der Elisabeth?	142
Franko, J., Beiträge aus dem Kirchenslavischen zu den Apokryphen des Neuen Testamentes. I. Zu den Pseudoclementinen	146
Mommsen, Th., Papianisches	156
Harnack, A., Pseudopapianisches	159
Nestle, E., Zur Litteratur der Audianer	166
„ Matth 27,51 und Parallelen	167
„ Der ungenähte Rock Jesu und der bunte Rock Josefs	169
„ Die unverfälschte köstliche Narde	169
„ Bethesda	171
Völter, D., Der Menschensohn in Dan 7,13	173
Soden, H. v., Zur Abwehr	175
Harnack, A., Cyprian als Enthusiast	177
Conybeare, F. C., Ein Zeugnis Ephräms über d. Fehlen von c. 1 u. 2 im Texte d. Lucas	192
Mommsen, Th., Die Pilatusakten	198
Andersen, A., Das Abendmahl in den zwei ersten Jahrhunderten nach Chr. II	206
Liechtenhan, R., Die pseudepigraphe Litteratur der Gnostiker I	222
Corssen, P., Noch einmal die Zahl des Tieres in der Apokalypse	238
„ Zu Eusebius h. e. III, 39 und II, 15	242
Nestle, E., Die Sonnenfinsternis bei Jesu Tod	246
„ Zu Acta I,12	247
„ Einige Bemerkungen z. d. Ausgewählten Märtyrerakten, hrsg. v. R. Knopf	249
„ „Thaddäusbrief“	251
„ Zu Lukas 22,20	252
Preuschen, E., Die Salbung Jesu in Bethanien	252
„ Die neue Pariser Evangelienhandschrift	253
Furrer, K., Das Geographische im Evangelium nach Johannes	257
Knopf, R., Die Anagnose zum zweiten Clemensbriefe	266
Bacon, B. W., Heb 1,10–12 and the Septuagint Rendering of Ps 102,23	280
Liechtenhan, R., Die pseudepigraphe Litteratur der Gnostiker II	286
Rauch, Ch., Bemerkungen zum Markustexte	300
Franko, J., Beiträge aus dem Kirchenslavischen zu den Apokryphen des Neuen Testamentes II. Zu den gnostischen Περίοδοι Πέτρου	315
Wiesen, Zu Matth 5,17–20	336
Usener, H., Eine Spur des Petrusevangeliums	353
Winterfeld, P. v., Revelatio Sancti Stephani	358
Holtzmann, O., Zu Lukas 22,20	359
Preuschen, E., Jesu Geburt in einer Höhle	359

Umstehend ein nach dem Alphabet der Verfasser geordnetes Inhaltsverzeichnis.

240572

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Inhaltsverzeichnis

nach dem Alphabet der Verfasser.

Seite

Andersen, A., Das Abendmahl in den zwei ersten Jahrhunderten nach Chr. . 115. 206
Bacon, B. W., Heb 1_{10-12} and the Septuagint Rendering of Ps 102_{23} 280
Bousset, W., Die Beziehungen der ältesten jüdischen Sibylle zur chaldäischen Sibylle und einige weitere Beobachtungen über den synkretistischen Charakter der spätjüdischen Litteratur 23
Conybeare, F. C., Ein Zeugnis Ephräms über das Fehlen von c. 1 und 2 im Texte des Lucas 192
Corssen, P., Das Todesjahr Polykarps 61
„ Noch einmal die Zahl des Tieres in der Apokalypse 238
„ Zu Eusebius h. e. III, 39 und II, 15 242
Dieterich, A., Die Weisen aus dem Morgenlande. Mit 1 Abbildung 1
Dobschütz, E. v., Der Process Jesu nach den Acta Pilati 89
Franko, J., Beiträge aus dem Kirchenslavischen zu den Apokryphen des Neuen Testamentes I. Zu den Pseudoclementinen 146
II. Zu den gnostischen Περιοδοι Πέτρου 315
Furrer, K., Das Geographische im Evangelium nach Johannes 257
Harnack, A., Zu Röm 1_{7} 83
„ Pseudopapianisches 159
„ Cyprian als Enthusiast 177
Holtzmann, H., Unordnungen und Umordnungen im 4. Evangelium 50
„ **O.**, Zu Lukas 22_{20} 359
Knopf, R., Die Anagnose im zweiten Clemensbriefe 266
Köstlin, H. A., Das Magnificat Lc 1_{46-55} Lobgesang der Maria oder der Elisabeth? 142
Kreyenbühl, J., Der Ort der Verurteilung Jesu 15
Liechtenhan, R., Die pseudepigraphe Litteratur der Gnostiker 222. 286
Mommsen, Th., Papianisches 156
„ Die Pilatusakten 198
Nestle, E., Ein syrisches Bruchstück aus dem Protevangelium Jacobi 86
„ Der heilige Geist als Tragöde 87
„ Zur Litteratur der Audianer 166
„ Matth 27_{51} und Parallelen 167
„ Der ungenähte Rock Jesu und der bunte Rock Josefs 169
„ Die unverfälschte köstliche Narde 169
„ Bethesda 171
„ Die Sonnenfinsternis bei Jesu Tod 246
„ Zu Acta I_{12} 247
„ Einige Bemerkungen z. d. Ausgewählten Märtyrerakten, hrsg. v. R. Knopf 249
„ „Thaddäusbrief“ 251
„ Zu Lukas 22_{20} 252
Preuschen, E., Die Salbung Jesu in Bethanien 252
„ Die neue Pariser Evangelienhandschrift 253
„ Jesu Geburt in einer Höhle 359
Rauch, Ch., Bemerkungen zum Markustexte 300
Soden, H. v., Zur Abwehr 175
Usener, H., Eine Spur des Petrusevangeliums 353
Völter, D., Der Menschensohn in Dan 7_{13} 173
Wiesen, Zu Matth 5, $17-20$ 336
Winterfeld, P. v., Revelatio Sancti Stephani 358

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

UNIV. OF CALIFORNIA

Die Weisen aus dem Morgenlande.

Ein Versuch von **Albrecht Dieterich.**

Die Geschichte von den Magiern, die aus dem Morgenlande kamen das Jesuskind in Bethlehem anzubeten, wird nur im zweiten Kapitel des Matthäusevangeliums erzählt. Wir wissen alle, wie so seltsam und so unvermittelt dort nach dem Bericht von der Geburt Jesu die Geschichte anhebt: (II, 1 ff.) τοῦ δὲ Ἰησοῦ γεννηθέντος ἐν Βεθλεὲμ τῆς Ἰουδαίας ἐν ἡμέραις Ἡρώδου τοῦ βασιλέως, ἰδού, μάγοι ἀπὸ ἀνατολῶν παρεγένοντο εἰς Ἱεροσόλυμα. Die Erzählung ist in der Form, wie wir sie lesen, verschränkt mit der Erzählung von des Herodes Kindermord. Zu dem Mordbefehl wird dem König der Anstoss dadurch gegeben, dass er von den Magiern hört, es sei ein neuer König der Juden geboren und sein Stern sei ihnen erschienen. Er forscht seine Schriftgelehrten aus und weist auf deren Rat die Magier nach Bethlehem. Er weiss, scheint es, nicht zu erfahren, wen sie gefunden und so reich beschenkt haben. Denn da sie nicht zu ihm zurückkehren auf des Engels Mahnung, die so oft in diesen ersten Matthäusgeschichten die Handlung vorwärts führt, giebt er den bekannten Blutbefehl. Die beiden Erzählungen sind durch ihre Verklammerung in mehrfachem Betracht in ihrem natürlichen Fortgange und in ihrer Wahrscheinlichkeit gestört, ja zerstört worden. Ohne dass ich auf Einzelnes hinweise, wird das eine ohne weiteres einleuchten, dass doch wohl der natürliche Gang des Zuges der Magier der ist, dass sie der Stern führt, bis er über dem Hause steht, in dem das Kindlein ist, nicht aber in Jerusalem sein Scheinen sistiert, um nach der Herodesepisode plötzlich wieder sichtbar zu sein. Die wunderbare Leitung des Sterns, auf die es ja gerade ankommt, wird eben nur darum so eigentümlich unterbrochen, damit die Fremden Mitteilung und

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Frage an Herodes richten können. Andererseits ist die Herodesgeschichte nur so natürlich und ursprünglich, wenn irgend ein Wunderzeichen zur Befragung der Schriftgelehrten und zu ihrer Auskunft an Herodes führt und daraufhin der Mordbefehl erlassen wird. Die so äusserliche und ungeschickte Verknüpfung beider Erzählungen hat zu lauter Unwahrscheinlichkeiten, ja Unmöglichkeiten geführt, die schon D. Fr. Strauss mit zum Teil ganz unwiderleglichen Gründen dargethan hat. Aber er scheidet nicht, wie wir es müssen, die beiden in sich organischen Geschichten. Gegen deren historische Möglichkeit des weitern zu Felde zu ziehen, können wir uns heute füglich erlassen. Wir sehen zwei unterschiedliche von Anfang selbständige Sagengebilde vor uns, deren Ursprung keine „Fälschung" oder „Erfindung" gewesen ist, sondern die unmittelbar schaffende, uralten und alten und neuen Motiven nachschaffende gläubige Phantasie der erregten Christenseelen der ersten Zeiten, die ihre heiligen Geschichten immer wieder und wieder im Innersten lebendig erschauen und das Geschaute hin und her berichten und sich berichten lassen. Ich will hier nicht darzulegen suchen, wie heilige Sage und Legende entsteht; wie die von den Weisen aus dem Morgenlande entstanden ist, möchte ich durch einige Anhaltspunkte, die mir wichtig erscheinen, erkennen helfen.

I.

Zuvor sei noch eine Bemerkung über des Herodes Kindermord eingeschaltet. Es ist bereits früher (von Usener *Religionsgesch. Unters.* 78 und schon von Strauss *LJ* I⁴, 276) auf die merkwürdige Erzählung des Sueton in der Biographie des Augustus (c. 94) hingewiesen, die dort auf einen Iulius Marathus zurückgeführt wird: ***auctor est Iulius Marathus, ante paucos quam nasceretur menses prodigium Romae factum publice, quo denuntiabatur regem P. R. naturam parturire, senatum exterritum censuisse, ne quis illo anno genitus educaretur. eos qui gravidas uxores haberent, quod ad se quisque spem traheret, curasse ne senatus consultum ad aerarium deferretur.*** Das Urteil, dass der Urheber dieser Erzählung jedenfalls den bethlehemitischen Kindermord in älterer Auflage zu verwerten gewusst habe, nur notdürftig für römische Verhältnisse zurechtgestutzt (Usener a. a. O.), bestätigt unsere oben gegebene Auffassung einer älteren selbständigen Fassung der Kindermorderzählung: das Prodigium und seine Deutung bewirkt in der römischen nachgebildeten Legende allein die Absicht des Beschlusses. Ich füge eine noch seltsamere Parallele hinzu. Im Leben des Nero (c. 36) erzählt Sueton vom Erscheinen eines Kometen *stella crinita, quae summis potestatibus*

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

exitium portendere vulgo putatur, per continuas noctes oriri coeperat. Anxius ea re, ut ex Balbillo astrologo didicit, solere reges talia ostenta caede aliqua illustri expiare . . . es wird dann beschrieben wie Nero eine Anzahl Vornehme als der Verschwörung verdächtig hinrichten lässt und zugefügt: *damnatorum liberi urbe pulsi enectique veneno aut fame; constat quosdam cum paedagogis et capsaris uno prandio pariter necatos, alios diurnum victum prohibitos quaerere.* Auch diese Erzählung soll uns nichts anderes lehren als dies: die Sternerscheinung, die Erkundung bei den Kundigen und deren Auskunft sind die festen Vorstufen des Mordbefehls, merkwürdigerweise auch bei der Neroerzählung (die legendenhaft mindestens ausgeschmückt ist) eines Kindermords. Weder soll hier dem nachgegangen werden, wie weit etwa das Bild und die Thaten Neros einwirken konnten auf die Auffassung und die Erzählungen von Herodes, noch soll die Entstehung der Legende von Herodes Kindermord durch weitere Analogien ihres Motivs in ihrem Ursprung untersucht werden (Analogien aus der griechischen Sage bei Usener a. a. O. 77, die Analogie von *Exod.* 1. 2 und namentlich die Wendung der Geschichte, die ihr Josephus *Antiqu.* II, 9, 2 giebt, von Strauss besprochen *LJ.* I⁴, 277). —

Was von dem Zuge der Weisen aus dem Morgenlande unter den Christen verbreitet wurde, ehe es durch Einsetzung in die Evangelienberichte und durch Verknüpfung mit anderen Erzählungen afficiert worden ist, war etwa dieses (es kommt natürlich nicht auf einzelne Worte, nur auf den Gang der Handlung an): Als Jesus geboren war, siehe da erschienen Magier vom Morgenland; sie hatten seinen Stern gesehen im Osten und waren ausgezogen den neugeborenen König anzubeten. Und siehe der Stern zog vor ihnen her, bis er dahin kam, wo das Kind war: da stand er stille. Und sie traten in das Haus und sahen das Kind mit seiner Mutter Maria, fielen nieder und beteten es an, öffneten ihre Schätze und schenkten ihm Gold, Weihrauch und Myrrhe. Und als sie das gethan hatten, kehrten sie wieder heim in ihr Land.

Wie hat sich eine so überaus merkwürdige Legende gebildet? Nur für den natürlich gilt ein Versuch der Antwort, der sich eine solche Frage überhaupt stellt. Mit der ganzen übrigen heiligen Geschichte ist nicht der geringste Zusammenhang vorhanden. Wie kommt diese Erzählung von der sonderbaren Reise der Magier unter die Vorgeschichten des Matthäusevangeliums und nur dieses einen Evangeliums? Dürfen wir so heute noch fragen und Antwort erhoffen?

Schon den alten Kirchenvätern machte die Erzählung besondere

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Schwierigkeiten, die ja gerade die von ihnen bekämpfte Astrologie zu sanctionieren schien. Aber sie halfen sich: das war das Ende aller Magie durch diesen von Gott einmal besonders geschaffenen Stern. Ihnen war μάγοι ein geläufiger Ausdruck. Hätte es auch in jener Zeit schon „Zauberer" im niedrigen Sinne bedeuten können, so waren μάγοι ἐξ ἀνατολῶν die Priester des persischen Gottesdienstes, und wenn sie als Sternkundige eingeführt werden, so waren es erst recht augenscheinlich die chaldäischen oder persischen Magier. So sagen denn auch fast alle alten kirchlichen Schriftsteller (z. B. Orig. *c. C.* I, 58 Clem. Al. *Strom.* I, 15, 71, so Basilius, Chrysostomus, auch die syrische Tradition, Stellen bei de Waal in F. X. Kraus *Realenc. d. christl. Altert.* 348 und die Zusammenstellungen bei Oscar Schade *Liber de infantia Mariae et Christi Salvatoris, Halle 1869,* Anm. 206). Deutlicher noch wird, was sich die alten Christen unter den μάγοι ἐξ ἀνατολῶν vorstellten, durch die erhaltenen Denkmäler. Kaum eine andere Scene der evangelischen Geschichte ist früher und häufiger in der altchristlichen Kunst dargestellt als die der Anbetung der Weisen aus dem Morgenlande. War es nur darum, um gerade durch diese Scene die Weltbedeutung des Kindes von Bethlehem zur Anschauung zu bringen? Als sie diese Gruppe zuerst ausgestalteten, müssen sie noch ein ganz besonderes Interesse an ihr gehabt haben. Und die Tracht, vor allem der Pilleus auf dem Kopfe, die Hosen, oft Ärmelchiton und Mantel zeigen uns, dass man Perser darstellen, ja, dass man im speciellen Priester des Mithras erkennen lassen wollte, wie sie das göttliche Kind Jesus anbeten.[1] De Waal schliesst seine Angaben über die Tracht der Magier (a. a. O.) mit dem Satze: „in derselben Weise haben die heidnischen Künstler die Mithraspriester dargestellt", und Cumont *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra,* I. 42 stellt mit Recht fest: *suivant l'opinion la plus accréditée, les mages étaient venus de la Perse, et dans*

[1] Genügende Angaben findet man z. B. bei Detzel *Christliche Ikonographie,* I, 204ff.; Hennecke, *Altchristl. Malerei und altchristl. Literatur,* 228ff. Die Schwierigkeit der Datierung der Katakombenmalereien ist bekannt. Dass die frühesten Denkmäler der Magier „Perser" und nach oben gegebener Auffassung Mithrasdiener darstellen, ist unabhängig von Einzelfragen der Datierung. S. die Statistik bei Liell, *Darstellungen der allersel. Jungfrau und Gottesgebärerin Maria auf den Kunstdenkmälern der Katakomben* S. 224ff. (12 Coemeterialgemälde, 50 Skulpturwerke), ferner die Listen bei Duchesne et Bayet, *Mém. sur une mission au mont Athos,* p. 284ff., G. Millet, *Mosaïque de Daphni, Monuments Piot,* t. II, p. 198. — Die wichtige Bronceplaquette (4. Jh.?), die S. 1 inna türlicher Grösse nach einer Photographie reproduciert ist, die ich den Bemühungen Dr. L. Deubners verdanke, befindet sich im christlichen Museum des Vatikan (bisher nach Zeichnungen mangelhaft publiciert, Liell a. a. O. S. 287).

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

la sculpture chrétienne ils portent encore régulièrement le costume qui auparavant avait été prêté à Mithra. Diejenigen im Altertum, die so gut die Mithrasdenkmäler kannten mit ihren Darstellungen des Gottes — und das waren ja bis zum Ende des 4. Jahrhunderts in vielen Gegenden fast alle —, sie konnten gar nicht anders als in diesen Gestalten Darstellungen des Mithras und seiner Priester sehen. Man vermag sich vorstellig zu machen, welche Bedeutung es haben mochte für die alten Christen in dem härtesten Kampfe, den sie je zu bestehen hatten, dass hier die Diener des Mithras sich beugten vor dem neugeborenen wahren Gotte, vor dem göttlichen Kinde. Man weiss von mancherlei Versuchen, die persische Religion in Beziehung zu setzen zur christlichen: jene hatte, so wollte man glauben machen, den wahren Heiland geahnt und geweissagt, und gerade auch an das Matthäuscapitel hat sich wieder mancher Versuch angeschlossen, die Beziehung zwischen der Religion der μάγοι Persiens und dem neuen Evangelium nachzuweisen und auszuerzählen (s. Ernst Kuhn, *Eine zoroastrische Prophezeiung in christlichem Gewande* im *Festgruss an Rudolf von Roth* 217 ff.). Das merkwürdigste Zeugnis ist die erhaltene Erzählung von dem Gespräch am Hofe des Perserkönigs (Bratke, *Das sogenannte Religionsgespräch am Hofe der Sasaniden, Texte und Unters. hrsgg. von v. Gebhardt u. Harnack*, IV, 3, s. namentlich im Texte S. 15, 21 ff., die Perser in dem Gespräch sind Mithrasdiener s. 28, 11 u. sonst). Die Hauptsache ist, wie unter den Göttern dort im Tempel des Grosskönigs der neue Messias durch Zeichen verkündet wird, wie sie alle Christus als ihren Herren grüssen. Ich verweise auf die Ausführungen Cumonts (I, 427) über die Zeugnisse solcher erstrebten Beziehungen und ich kann mich auch dafür auf ihn berufen, dass der persische Kult hier überall für die Christen der griechisch-römischen Welt der Mithrasdienst war. Diese Christen haben auch in dem Texte der Magiergeschichte ohne weiteres in den μάγοι ἐξ ἀνατολῶν, die dem Stern nachziehen, Mithrasdiener bezeichnet gefunden.

Aber das erklärt die Entstehung der für uns immer noch ebenso seltsamen Erzählung keineswegs. Wie kommt man auf das Motiv der Reise der Mithrasdiener nach Westen zur Anbetung eines neuen Königs? Es gilt, die einzelnen bei der Bildung der Sage wirkenden Motive aus der vorliegenden Composition der Erzählung auszulösen, wenn es möglich ist.

II.

Am deutlichsten hebt sich heraus das Motiv der Sternerscheinung und deren Deutung. Es ist geläufige antike Anschauung, dass mit der Geburt eines Menschen ein Stern aufgeht, der ihn durchs Leben be-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

gleitet, ein um so hellerer Stern, je bedeutender in der Welt der Neugeborene sein wird. Als bekannte Theorie angeführt finden wir das bei Plinius in der Naturgeschichte (II, 28) *sidera, quae adfixa diximus mundo, non illa ut existumat volgus, singulis attributa nobis et clara divitibus, minora pauperibus, obscura defectis ac pro sorte cuiusque lucentia adnumerata mortalibus, nec cum suo quaeque homine orta moriuntur nec aliquem exstingui decidua significant* (s. Usener a. a. O. 76).

Dass Flammenglanz, wenn auch nicht gerade ein Stern, ein Menschenkind als Kind eines Gottes und als ein Heil den Sterblichen anzeigt, ist ein gar nicht selten wiederkehrender Zug in antiken Legenden. Bekannt sind die Lichterscheinungen etwa um das Haupt des Servius Tullius (Ovid Fast. VI, 635f.) oder des Iulus (Vergil Aen. II, 682f.). Dergleichen gehört z. T. in einen anderen Zusammenhang, den ich früher *Nekyia* 39ff. verfolgt habe (vgl. L. Deubner *De incubatione* 10f.); aber nicht bloss des prophetischen Glanzes wegen, von dem auch sie berichtet, hat eine Geschichte für uns Interesse, die bei Pausanias zu lesen steht (II, 26, 5). Die Tochter des Phlegyas hat ihr Kind von Apollon ausgesetzt, eine Ziege nährt es, ein Hirtenhund bewacht es. Aresthanas der Hirt vermisst Ziege und Hund und sucht sie überall. Da er das Kind findet, verlangt ihn es aufzunehmen καὶ ὡς ἐγγὺς ἐγένετο, ἀστραπὴν εἶδεν ἐκλάμψασαν ἀπὸ τοῦ παιδός, νομίσαντα δὲ εἶναι θεῖόν τι, ὥσπερ ἦν ἀποτραπέσθαι. ὁ δὲ αὐτίκα ἐπὶ γῆν καὶ θάλασσαν πᾶσαν ἠγγέλλετο τά τε ἄλλα ὁπόσα βούλοιτο εὑρίσκειν ἐπὶ τοῖς κάμνουσι καὶ ὅτι ἀνίστησι τεθνεῶτας. Der Lichtglanz um das neugeborene Kind erscheint dem Hirten und nun wird über alles Land und Meer verkündet von dem antiken Heiland Asklepios, dass er allen Kranken Heilung bringen wird und dass die Toten auferstehen sollen.

Es giebt eine Anzahl von festen sich immer wieder unmittelbar einstellenden mythischen Motiven, die das Leben der hervorragendsten Männer im Altertum sagenhaft umgeben, der neuen Herrscher grosser Reiche, der Erretter der Völker. Namentlich um Alexander den Grossen, Caesar, Augustus rankt sich die Sage in vielfach gleichen Formen, wie man denn — um nur ein Beispiel zu geben — von ihrer Zeugung durch einen Gott mit der irdischen Mutter erzählt oder von der Verdunkelung der Sonne bei ihrem Tode (s. Usener *Rhein. Mus.* LV. 27f.); und vielfach sind die gleichen Motive lebendig, wenn von den grossen Propheten und Priestern, die der Menschheit Heil gebracht, berichtet wird, von Pythagoras oder Platon, ja sie übertragen sich fast unbewusst auch auf Geringere wie etwa Karneades oder Proklos.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Was das Sternmotiv angeht, so heisst es z. B. von Mithradates VI., dem Grossen, bei Iustinus (XXXVII, 2): *nam et quo genitus est anno et eo quo regnare primum coepit, stella cometes per utrumque tempus septuaginta diebus ita luxit, ut caelum omne conflagrare videretur. Nam et magnitudine sui quartam partem caeli occupaverat et fulgore sui solis nitorem vicerat; et cum oriretur occumberetque, quattuor spatium horarum consumebat.* Nicht um einen Stern, aber doch um die Erkenntnis und Vorausverkündigung der Geburt eines Weltherrschers durch die Magier aus einem leuchtenden Wunderzeichen handelt es sich in der Tradition, auf die Cicero *de divinatione* I, 47 anspielt: *qua nocte templum Ephesiae Dianae deflagravit, eadem constat ex Olympiade natum esse Alexandrum, atque ubi lucere coepisset, clamitasse magos pestem ac perniciem Asiae proxuma nocte natam.* Wie diese Stelle (S. 37), so hat auch die Nachrichten über das *sidus Iulium* bereits Usener in den Relig. Untersuchungen (76f.) herangezogen. Den Kometen, der bei den Leichenspielen des Iulius Caesar sieben Tage (wie der Komet des Mithradates siebzig) leuchtete, deutete man bald als „Wahrzeichen für die Grösse des künftigen Augustus", bald als „Zeichen des vergöttlichten Iulius". Und auch die merkwürdigste, der in der biblischen Erzählung verwandteste Verwendung des Sternmotivs ist Usener nicht entgangen: dass dem Aeneas der Morgenstern voranleuchtet auf seinem Zuge und erst dann zu scheinen aufhört, als Aeneas zum Ziele gelangt ist, Servius zur Aen. II, 801: *Varro ait hanc stellam Luciferi, quae Veneris dicitur, ab Aenea, donec ad Laurentum agrum veniret, semper visam et postquam pervenit videri desiisse. unde et pervenisse se agnovit* (Strauss spricht nur einmal, *LJ*, I⁴, 275 von der *stella facem ducens* bei Vergil selbst II, 694, die nur ein Rettung kündendes Wunderzeichen ist). Schwerlich ist dies die einzige oder gar erste Verwendung dieses Motivs in antiker Legende. Das lässt sich immerhin noch aus solchen nicht ganz vereinzelten Erzählungen erkennen, wie der von Timoleon, dem ein himmlisches Feuer den Weg übers Meer nach Italien zeigt und dort sich niederlässt. Plutarch erzählt im Leben des Timoleon c. 8: ναῦς δὲ Κορινθίας ἔχων ἑπτά, Κερκυραίας δὲ δύο καὶ τὴν δεκάτην Λευκαδίων προσπαρασχόντων ἀνήχθη. καὶ νυκτὸς ἐμβαλὼν εἰς τὸ πέλαγος καὶ πνεύματι καλῷ χρώμενος ἔδοξεν αἰφνιδίως ῥαγέντα τὸν οὐρανὸν ὑπὲρ τῆς νεὼς ἐκχέαι πολὺ καὶ περιφανὲς πῦρ. ἐκ δὲ τούτου λαμπὰς ἀρθεῖσα ταῖς μυστικαῖς ἐμφερὴς καὶ συμπαραθέουσα τὸν αὐτὸν δρόμον, ἣ μάλιστα τῆς Ἰταλίας ἐπεῖχον οἱ κυβερνῆται, κατέσκηψεν. Man mag aber jene Notiz besonders beachten, in der Varro als Bericht-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

erstatter genannt wird; man lernt, dass das Motiv der Leitung durch das himmlische Zeichen gerade im ersten Jahrhundert v. Chr. noch wohlbekannt und lebendig war und durch die Erzählungen um Caesar und Augustus nur lebendiger wurde. Welche Rolle astrologische Dinge überhaupt in jener Zeit spielten, ist genugsam bekannt. Es mag hier nur noch dies angeführt sein, dass es nach Sueton *Aug.* 94, dem Kapitel, in dem fast alle die uns so bedeutsamen Sagenzüge hintereinander erzählt werden, eine *nota ac vulgata res* gewesen ist, dass P. Nigidius, der bekannte Mystiker und Geheimbündler, als er erfahren, warum Octavius zu spät zur Sitzung gekommen war, nämlich wegen der Geburt eines Sohnes, nach Feststellung der Geburtsstunde behauptet habe *dominum terrarum orbi natum.*

Ich darf hier die bekannte Prophezeiung Bileams (*Num.* XXIV, 17) „es wird ein Stern aus Jakob aufgehen und ein Scepter aus Israel aufkommen, und wird zerschmettern die Fürsten der Moabiter und verstören alle Kinder Seths" ganz beiseite lassen. Es ist an dieser Stelle nur in bildlicher Rede ein Mensch gemeint, der plötzlich und mächtig wirken wird. Der Stern als Begleiter göttlicher Epiphanie ist den heiligen Büchern Israels fremd, erst späte jüdische Schriften kennen ähnliches (Strauss, *LJ*, I⁴, 272). Jene Weissagung konnte deshalb bei der Aufnahme des Sternmotivs in die Geburtsgeschichte Christi gar nicht wirksam sein und Matthäus hätte unfehlbar auf sie hingewiesen, wenn er schon die Parallele gezogen hätte.

III.

Auf ein zweites Moment aber in der Genesis der christlichen Magiererzählung weist ein Zug hin, der nicht ohne Beziehung zu alttestamentlichen Schriften sich eingefügt haben kann. Bei Jesaia LX, 6 heisst es nach den Septuaginta πάντες ἐκ Σαβὰ ἥξουσιν φέροντες χρυσίον καὶ λίβανον οἴσουσιν καὶ λίθον τίμιον καὶ τὸ σωτήριον κυρίου εὐαγγελιοῦνται. Dass diese Stelle eingewirkt hat, liegt am Tage; und es wird auch die Stelle in Psalm LXXII, 10f. noch mitgewirkt haben: „die Könige am Meer und in den Inseln werden Geschenke bringen, die Könige aus Reich Arabien und Saba werden Gaben zuführen, alle Könige werden ihn anbeten, alle Heiden werden ihm dienen". Jedenfalls ist auch in der Erklärung der alten Kirchenschriftsteller die vereinzelte Angabe, dass die Weisen aus Arabien gekommen seien, auf die Erinnerung an diese Stellen zurückzuführen. Ob nun aber in der Entstehung der Erzählung selbst gleich in den ersten Stadien, die für uns ja immer im einzelnen geheimnisvoll verborgen bleiben müssen, die Prophetenstelle

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

beteiligt gewesen ist und die Angabe, dass die Magier nicht bloss anbeten, sondern Geschenke und zwar Gold und Weihrauch bringen, beizufügen Veranlassung gegeben hat, oder ob erst in die fertig umlaufende Erzählung jener Satz eingerückt ist, damit auch hier ein Prophetenwort „erfüllet würde", das kann und will ich nicht entscheiden. Merkwürdig, dass das Matthäusevangelium, das auf solche Beziehungen ja geradezu ausgeht, diese „Erfüllung" nicht besonders anmerkt. Wie dem sei, jedenfalls haben wir einen zweiten Factor in der Composition der Legende festzustellen, aber doch einen Nebenfactor, ein Hilfsmotiv.

IV.

Mit diesem allem, was bisher erörtert ist, kann die Genesis der Magiergeschichte noch nicht erklärt scheinen; wo findet das Hauptmotiv seine Analogie, woher hat es den Anstoss erhalten, das Motiv des Auszugs der Magier gen Westen, den neuen Herrn der Welt anzubeten? Denn dass bei Matthäus von einem neugebornen König der Juden die Rede ist, wird man unbedenklich als eine secundäre Wendung betrachten, die durch die oben behandelte Verknüpfung mit der Herodesgeschichte hauptsächlich veranlasst ist. Können wir jenes Hauptmotiv irgend wie in seinem plötzlichen Auftreten in den Traditionen von dem Kinde in Bethlehem begreiflich machen? Man muss sich mit möglichster Schärfe darüber Klarheit schaffen, dass das Aufkommen einer Erzählung von der merkwürdigen Reise der Magier vom Osten, von Persien oder Babylonien gen Bethlehem, wenn wir davon absehen darin ein historisches Factum anzuerkennen, nur das Resultat der Übernahme irgend welcher parallelen Traditionen oder die Wirkung eines historischen Ereignisses analoger Art hat sein können. Nur die unmittelbar neuschaffende Kraft eines alten Sagenmotivs, das uns schwerlich unbekannt sein würde, kann hier thätig gewesen sein, oder der mächtige Eindruck eines Geschehnisses, das an die Analogie der heiligen Tradition anknüpfend, gewissermassen anwachsend die werdende Legende in der Hauptlinie bestimmte und neu gestaltete.

Ich muss berichten von einem Ereignis des Jahres 66 n. Chr. Dio Cassius erzählt im 63. Buche (c. 1—7), dass damals, unter dem Consulate des C. Telesinus und Suetonius Paulinus, Tiridates mit grossem Gefolge nach Rom kam. Er kam aus dem äussersten Osten, aus Armenien, brachte auch die Söhne der Könige, des Vologaisos, des Pakoros und Monobazos mit, zog durch alle Länder vom Euphrat her in einem Aufzuge, der einem Triumphzuge glich (c. 1). Der Zug wird beschrieben: sein Hofstaat, eine Menge Römer, dreitausend par-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

thische Reiter bilden Gefolgschaft. Die Städte waren köstlich geschmückt, die Provinzen empfingen ihn unter lautestem und fröhlichstem Jubel, überall wurden ihm alle Bedürfnisse unentgeltlich gegeben, die Staatskasse rechnete seine Unterhaltung auf zweimal hunderttausend Denare täglich durch neun Monate; denn so lange war er unterwegs gewesen. Er kam in Neapel zu Nero (c. 2). Er beugt das Knie vor ihm, nennt ihn seinen Herrn und betet ihn an (προσκυνήσας). Der gab ihm zunächst in Puteoli glänzende Spiele (c. 3) und nahm ihn dann mit nach Rom. Dort wird eine grosse öffentliche Audienz veranstaltet, verbunden mit einem Volksfest. Alle Häuser waren erleuchtet und mit Guirlanden geschmückt. Die Strassen waren voll Menschen, am vollsten der Markt. In der Mitte stand das Volk nach seinen verschiedenen Ständen in weisser Toga, mit Lorbeer bekränzt, rund umher Soldaten in prächtigster Rüstung, mit blitzenden Waffen und Feldzeichen. Kein Ziegel auf den Häusern war zu sehen vor den Menschen, die oben standen. An dem Haupttage erschien Nero auf dem Markte, in das Triumphgewand gekleidet, von Senat und Leibwache umgeben, und setzte sich auf den Prachtsessel. Dann erschien Tiridates mit Gefolge, schritt durch die Spalier bildenden Soldatenreihen: sie traten zu dem Thron und huldigten wie auch vorher (προσεκύνησαν c. 4). Das Volk schreit laut, Tiridates kommt in Verwirrung, endlich aber findet er die Worte, die ich wörtlich anführe: Ἐγώ, δέσποτα, Ἀρσάκου μὲν ἔκγονος, Οὐολογαίσου δὲ καὶ Πακόρου τῶν βασιλέων ἀδελφός, σὸς δὲ δοῦλός εἰμι. καὶ ἦλθόν τε πρὸς σὲ τὸν ἐμὸν θεὸν προσκυνήσων σε ὡς καὶ τὸν Μίθραν· καὶ ἔσομαι τοῦτο ὅτι ἂν σὺ ἐπικλώσῃς. σὺ γάρ μοι καὶ Μοῖρα εἶ καὶ Τύχη. Nero antwortet, giebt ihm ein Diadem und das Volk jubelt hoch auf (c. 5). Dann finden wieder Theatervorstellungen statt, an die sich allerlei Anekdoten knüpfen (c. 6). Endlich heisst es, dass Tiridates nicht zurückkehrte auf dem Wege, auf dem er angekommen war durch Illyricum und über den ionischen Meerbusen, sondern von Brundisium aus nach Dyrrhachium übersetzte, die asiatischen Städte (τὰς ἐν Ἀσίᾳ πόλεις ist richtig überliefert, Ἀχαίᾳ eine überflüssige Conjectur) besuchte und auch da über die römische Macht erstaunte (c. 7).

Das Ereignis, das bei Dio so ausführlich beschrieben wird, hat den grössten Eindruck auf die Zeitgenossen gemacht und ist lange im Gedächtnis der Menschen sehr lebendig geblieben. Auch bei Sueton *Nero* c. 13 werden die Hauptsachen entsprechend der Erzählung Dios berichtet und c. 30 werden auch hier die Summen erwähnt, die der Be-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

such kostete. Bei Plinius aber findet das merkwürdige Ereignis eine Erwähnung, die uns in manchem Betracht wichtig ist (*n. h.* XXX, 16): *magus ad eum (Neronem) Tiridates venerat Armeniacum de se triumphum adferens et ideo provinciis gravis. Navigare noluerat quoniam exspuere in maria aliisque mortalium necessitatibus violare naturam eam fas non putant. Magos secum adduxerat, magicis etiam cenis eum initiaverat; non tamen cum regnum ei daret hanc ab eo artem accipere valuit.* Wir lernen hier, dass auch in der römischen Welt *magi* der Ausdruck für Tiridates und seine Begleiter war.

Ist das eben geschilderte Ereignis, das so ausserordentlich eindrucksvoll in der damaligen Welt war, ohne Einfluss gewesen auf die Geschichte von dem Zuge der Magier aus dem Morgenlande den neuen König anzubeten? Ἤλθομεν προσκυνῆσαι αὐτῷ, sagen auch sie. Wir vermissten gerade für dies Motiv des Zuges der Magier gen Westen einen Anstoss, eine Analogie. Es ist in diesem Falle nicht die Einwirkung eines Sagenmotivs, einer mythischen Form, es ist die Wirkung eines allgemein erregenden und lange bekannten geschichtlichen Ereignisses.

Unser Matthäusevangelium ist sicher nicht vor 70 n. Chr. entstanden, vermutlich um 100 oder um einiges später; die Vorgeschichten der ersten Capitel werden wohl noch später ihre jetzige Gestalt gewonnen haben. Aber ich brauche auf diese Fragen hier nicht einzugehen. Die allgemeinen Grenzen stehen fest. Ehe eine Erzählung wie die von den Magiern ihre litterarisch feste Form gewinnt und in die heiligen Bücher ihre Aufnahme findet, zu einer Zeit, da sie schon allgemein geglaubt wird — und kaum eine andere Erzählung der biblischen Vorgeschichte Jesu hat von je so „ihre echte Volkstümlichkeit" bewährt (Usener 76) —, muss sie vorher in einer längeren Tradition umgelaufen sein und sich allgemach geformt und feste Gestaltung gewonnen haben. Wir würden die Jahrzehnte zwischen 60 oder 70 und 100 für einen solchen Process in diesem Falle von selbst uns zu denken haben. Das Matthäusevangelium ist von Anfang an griechisch für Griechen geschrieben. Dass gerade die Vorgeschichte bei Matthäus „die ganze Sage, die er fertig vorlegt", auf griechischem Boden entstanden zu sein scheint (Usener 78), bestätigt sich auch uns an allen Punkten. Sie entstand zuerst und erwuchs im griechischen Osten zu eben der Zeit, da das Christentum in diesen Gegenden nicht blos griechisch zu sprechen, auch griechisch zu denken begann. Dessen aber wollen wir uns noch besonders erinnern, dass gerade durch die asiatischen Städte der Zug des Tiridates ging. Wo anders als in Kleinasien

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

ist das Matthäusevangelium in seiner griechischen Fassung entstanden und hat etwaige Redactionen oder Umgestaltungen durchgemacht, die Zusätze, die es noch aufgenommen hat, erhalten?

V.

Ich hoffe, nicht missverstanden zu werden. Der Zug der Magier zu Nero ist der Anstoss gewesen, dass aus einer allgemeinen Tradition vom verkündenden Stern, vom „sichtbaren Zeichen, dass etwas göttliches in die Welt getreten sei" sich mit Hilfe des früher oder später hinzutretenden Nebenmotivs aus dem Propheten von denen, die da kommen und Gold und Weihrauch bringen, die Legende entwickelt hat von dem Zuge der Magier zur Anbetung des neuen Herrn und Erretters der Welt.

In das Sternmotiv wirkte von selbst hinein der Gedanke an die Sterndeuter des Ostens, die Chaldäer und Perser. Magi hatten auch Alexanders Geburt prophezeit und die Notiz, die wir darüber noch besitzen, ist wohl nur ein zufälliges Überbleibsel vieler ähnlichen Traditionen, die bekannt waren. Den Stern des Mithradates werden auch die Diener seines Gottes seinen Völkern gekündet haben: sein Gott war Mithras. Und je mächtiger in der antiken Welt der Mithraskult um sich griff, ungefähr gleichzeitig mit der ersten Ausbreitung des Christentumes in der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts, um so mehr verband man eine Vorstellung von sternkundigen Magiern mit der von Mithrasgläubigen.

Die seit Cumont uns erst erschlossene tiefere Kenntnis des Mithraskultes und seines Gehaltes an religiösen Gedanken wird uns, scheint es, immer besser verstehen lassen, ein wie gefährlicher Konkurrent im Kampfe um die Welt und die Herrschaft der Seelen dem Christentum die Mithrasreligion gewesen ist. Auf welcher Seite auch in vielen einzelnen Lehren und liturgischen Begehungen die Entlehnung sein mochte, im dritten Jahrhundert haben mehr Menschen im griechisch-römischen Reiche sich zu den Glaubenssätzen und Kultformen bekannt wie sie die Priester des Mithras überlieferten als zu den Lehren der christlichen Apostel. Am Ende des vierten Jahrhunderts hatte der Christenglaube über den Mithrasglauben gesiegt und war nun auch hier Erbe des religiösen Besitzes, den die Besiegten bisher gemehrt und gepflegt hatten und nun ganz von selber dem Sieger zubrachten.

Der Kampf des Mithras und des Christus erzeugte von selber den brennenden Wunsch der Christen, dass sich der falsche Gott samt seinen Dienern beuge vor dem wahren. Das Bedürfnis der Werbenden

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

und Bekehrenden davon erzählen zu können, dass auch diese hartnäckigen Feinde ihre Knie gebeugt, wie sie es ja, wenn sie die Prophetenworte schon verwendeten, von den Königen von Saba und Arabien, wie sie es von allen Heiden erwarteten, mag sehr wohl in Rechnung gestellt werden. Manche Mithrasdiener und mancher Mithraspriester wird in diesen Zeiten übergetreten sein; sie glaubten nun an den Sieg ihres neuen Gottes. Auch die Mithraslehren kannten eine Anbetung der Hirten, die in den Bergen das neue Licht, als es geboren wurde, den θεὸς ἐκ πέτρας anbeteten. Das hat Cumont aus den Monumenten unwiderleglich erschlossen (I, 162f.). Freilich kann niemand etwa eine Entlehnung von Seiten des Christentums auch nur wahrscheinlich machen noch irgend eine Zeit ermitteln wollen, wann die Mithrasdiener ihre Hirtenlegende von den Christen übernommen oder etwa nur eine Geschichte von der Anbetung des neugebornen Lichtes danach ein wenig umgestaltet haben. Wie nahe es immerhin liegen konnte, zumal bei irgend regen Beziehungen zu Mithrasbekennern oder enger Verbindung mit frühern Mithrasjüngern, eine Anbetung des wahren Gottes, des wahren Lichtes, das der Welt erschienen, durch bekehrte Diener des Mithras sich zu ersehntem Bilde zu gestalten, können wir uns noch einigermassen vorstellig machen. Solche schon nach Formung drängende Bekehrungssehnsucht und Siegeshoffnung knüpft sich an die schon vorhandene hin und her getragene Erzählung von einem Stern, den Magier gesehen und gedeutet hätten — der verkündende Lichtglanz, freilich durch den Engel interpretiert, war ja auch in der Hirtengeschichte ein Hauptmotiv —; und nun wird hineingetragen die lebhafte Kunde von der Reise der Magier gen Rom durch die Städte Kleinasiens. Dass sie sich gerade mit dem Sternmotiv verband, ist durch das bisher Gesagte verständlich, und durch diese Anknüpfung ist die Geschichte an den neugebornen Christus gebunden. Gerade hier war allein Platz für sie; die Tradition war für die weiteren Erzählungen von Jesu Leben schon zu gefestigt und die Entwicklung der schriftlichen Festlegung der Evangelien gestattete wohl gerade noch das Einrücken in der Form, die wir nun lesen, in die Vorgeschichte bei Matthäus im 2. Jahrhundert.

Die Kunde des Magierzuges gen Rom war, wie wir ja aus den Schriftstellern sehen, lange lebendig wirksam, und war einmal jener Zusammenfluss der Motive in einem kleinern Umkreise geschehen, so musste die geschlossene Legende um so schneller Anklang finden und um so sicherer zum nicht mehr zu ignorierenden Bestand der heiligen Ge-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

schichte werden, als der Mithraskult sich immer bedrohlicher ausbreitete. So angesehen, ist die Geschichte von den Weisen aus dem Morgenlande in unsern heiligen Schriften ein Document der Begegnung des Mithrasdienstes und des Christentums. Sie war einst eine Verheissung der Überwindung des mächtigsten Feindes, dann ein triumphierendes Zeugnis des herrlichsten Sieges. Wer einer solchen Sagenbildung, wie wir sie vielleicht schon zu weit ins einzelne skizziert haben, mit einigem Verständnis nachdenkt, wird nicht noch weiter nach Ausgestaltung und Umgestaltung der Einzelheiten fragen. Nicht dass und warum für den Nero des geschichtlichen Magierzuges Christus eingesetzt wäre oder dergleichen, wird man ausführen wollen; man wird auch, wenn die Magier zu Nero kommen, kaum eine Anregung zu dem Besuch der Magier bei Herodes im Matthäusevangelium finden, was ja an sich nicht ohne Wahrscheinlichkeit sein möchte. Zu Nero zogen sie als dem allmächtigen Herrn der Welt; den Christen, in deren Kreise die Magiergeschichte umging, war der wahre neugeborene Herr über alles Jesus Christus. Nicht Zug um Zug wird die einwirkende Erzählung übernommen, nur die stärksten Hauptmotive treffen und gestalten einen vorhandenen mehr oder weniger noch formlosen Stoff der heiligen Legende; sonst wäre ja ihre Wirkung nicht die unbewusste Schöpfung der Sage, bei der keine „Erfindung", keine „Erdichtung" im gewöhnlichen Sinne beteiligt ist.

Echter Sagenbildung kann man nicht ins Innerste sehen. Aber es ist eine sehr ernste wissenschaftliche Aufgabe, das Werden der Sage, auch der heiligsten, zu untersuchen und die Komposition ihrer Motive, soweit es möglich ist, auszulösen. Diese Probleme scheinen heute fast vergessen, auch bei denen, die nicht in deren Stellung schon einen frivolen Aberwitz sehen. Es gereicht der Wissenschaft nicht zur Ehre, dass sie die gewaltigen Anregungen, die D. Fr. Strauss gegeben hatte, noch nicht weiter in einem andern Geiste hat verfolgen und in das tiefere Verständnis hat überleiten können, das Jakob Grimm für Sage und Sagenbildung die Historiker allzumal gelehrt hat. Dem der den Versuch solchen Verständnisses in heiliger Schrift unfromm schilt, antworte ich mit einem vor Jahren einmal gesagten treffenden Worte: „Echte Sage ist so heilig und rein wie das religiöse Gefühl, aus dem sie als Blüte hervorbricht. Gegen Ende des Jahrhunderts, in welchem die Gebrüder Grimm gewirkt, sollte es nicht nötig sein Gebildeten das zu sagen".

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Der Ort der Verurteilung Jesu.

Von J. Kreyenbühl in Zürich.

Über den Ort, wo Pilatus das Urteil über Jesus gesprochen hat, scheinen immer noch Zweifel und Zweideutigkeiten zu walten. Mc erzählt 15, 16—20 die Verspottung des Verurteilten durch die römischen Soldaten, welche ihn in das Innere des Hofes, welcher das Prätorium ist, abführten und dort mit ihm ihre rohen Spässe trieben. In dieser Angabe ist vorausgesetzt, dass die Verurteilung Jesu zum Tode und die sofortige Geisselung ebenfalls im Prätorium und zwar im äusseren Teile, auf dem Vorplatze, wo der Richterstuhl stand, stattgefunden hat. Es ist nicht notwendig anzunehmen, dass auch die Geisselung im Innern des Hofes, welcher das Prätorium ist, vorgenommen worden sei. Denn sowohl bei Mc als bei Mt schliesst sich unmittelbar an das Todesurteil der Befehl zur Geisselung an und erst nach dem Vollzug dieser Strafe übergiebt Pilatus Jesus den Soldaten zur Kreuzigung (Mt 27, 26. Mc 15, 15). Auch die Angabe, dass die Soldaten Jesus erst mit dem roten Soldatenmantel bekleideten und ihm nachher seine eigenen Kleider wieder anzogen, beweist, dass Jesus vorher, eben zur Geisselung, entkleidet und so in das Innere der αὐλή abgeführt worden ist. Auch Gessius Florus lässt vornehme Juden vor seinem Richterstuhle geisseln und darauf (doch wohl nicht an derselben Stelle) ans Kreuz schlagen (Jos. b. j. II, 14, 9).

Nun ist aber die Frage, was wir unter der αὐλή, ὅ ἐστιν πραιτώριον zu verstehen haben. Holtzmann neigt sich (Handcomm. I³ 179) zu der Ansicht, es sei die Kaserne der Burg Antonia gemeint. „Dort im Wachtzimmer, versammeln die Soldaten die ganze Kohorte, oder falls die Zahl von 600 Soldaten zu hoch erscheinen sollte, eine der Manipeln, deren drei auf eine Kohorte gingen: der Sprachgebrauch lässt beides zu. Gemeint ist die Leibwache des Prokurators.“ Damit wäre auch gegeben, dass die Verurteilung Jesu in der Antonia stattgefunden

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

hat. Denn es deutet in den evangelischen Berichten nichts darauf hin, dass zwischen der Verurteilung einerseits und der Geisselung, der Verspottung und der Hinausführung zur Execution eine Ortsveränderung stattgefunden habe. Nur darin ist Mc genauer als Mt, dass jener die Verspottung des seiner Kleider beraubten und gegeisselten Königs der Juden ἔcω τῆc αὐλῆc vor sich gehen lässt, während dieser überhaupt vom Prätorium redet. Aber selbstverständlich gehört auch der äussere Teil, wo nach der ganzen Schilderung der Synoptiker die Verhandlung des Pilatus mit den Hierarchen, der Tumult der Volksmassen, das Verhör mit Jesu, die Freigebung des Barabbas und die Verurteilung Jesu stattgefunden haben, zu der αὐλή, welche das Prätorium ist, und nur eben die Verspottungsscenen und die unmittelbaren Vorbereitungen zur Kreuzigung haben, weil sie bloss von den römischen Soldaten ausgingen, ἔcω τῆc αὐλῆc, im Innern des Prätoriums, stattgefunden. Von diesen innern Lokalen aus ist Jesu zur Kreuzigung hinausgeführt worden. Das Prätorium also ist in seinen äusseren und innern Räumlichkeiten der Ort, wo Pilatus das Urteil gesprochen und Jesus die Geisselung und Verspottung erduldet hat. Der Ansicht Holtzmanns aber, dass unter dem Prätorium die Kaserne der Burg Antonia zu verstehen sein möchte, stehen die sehr bestimmten Angaben des Josephus entgegen, wonach die römischen Procuratoren, wenn sie in Jerusalem sich aufhielten, den Palast des Königs Herodes in der Oberstadt zu ihrem Aufenthaltsorte wählten. So bemächtigt sich schon während der Aufstände unter dem Ethnarchen Archelaus der Procurator von Syrien, Sabinus, des Herodespalastes in Jerusalem (Jos., b. j. II, 2, 2; Ant. XVII, 9, 3). Von Gessius Florus, dem letzten Statthalter Judäas vor dem grossen Kriege (64—66), berichtet Josephus an der angezogenen Stelle (b. j. II, 14, 8) ausdrücklich, dass er im Königspalaste Wohnung genommen habe. Vor demselben (πρὸ αὐτῶν), d. h. vor dem eigentlichen Palaste, auf einem freien Platze, stellte er seinen Richterstuhl auf und liess die Mächtigen und Vornehmen der Stadt und die Hohenpriester vor sich kommen, damit sie sich verantworteten. Von der Antwort der Notabeln nicht befriedigt, erteilt der Procurator den Soldaten Befehl zu Plünderung und Mord und lässt eine Menge Bewohner, darunter solche ritterlichen Standes, geisseln und ans Kreuz schlagen. Hier haben wir also eine Scene vor uns, die in allen Einzelheiten der Verurteilung Jesu durch Pilatus entspricht. Daraus dürfen wir mit Recht schliessen, dass bei der Verurteilung Jesu auch die Örtlichkeit dieselbe gewesen ist, d. h., dass sie nicht in der Antonia, sondern auf dem grossen freien Platze vor dem Herodespalaste statt-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

gefunden hat. Hier ist also, wie auch Spiess (Das Jerusalem des Josephus S. 23), Grimm (s. v. πραιτώριον) und neuerdings Guthe (Hauck, R. E. 8, 686) urteilen, das Prätorium zu suchen.

Zur Bestätigung dieser Auffassung dient eine bis jetzt in dieser Richtung noch nicht verwertete Nachricht des Josephus, welche den Procurator Pontius Pilatus selbst betrifft. Wie der jüdische Geschichtsschreiber an zwei Stellen (b. j. II, 9, 4, ant. XVIII, 3, 2) erzählt, erregte Pilatus dadurch den heftigen Unwillen der Juden, dass er die Kosten für die Anlage einer grossen Wasserleitung nach Jerusalem aus dem Tempelschatze bestritt. Da nun Pilatus sich in Jerusalem aufhielt, so umstand die Volksmenge den auf dem Richterstuhl sitzenden Procurator und gab ihren Unwillen durch Lärmen und Toben zu erkennen. Aber Pilatus hatte den nahenden Sturm vorausgesehen und daraufhin Massregeln getroffen, die seiner ebenso listigen wie gewaltthätigen Natur entsprachen. Er gab den bewaffneten Soldaten Befehl, sich in bürgerlicher Kleidung unter die Menge zu mischen, verbot ihnen den Gebrauch des Schwertes, bewaffnete sie aber mit Knütteln und gab dann vom Richterstuhle aus das Zeichen, mit den Stöcken über die schreiende Menge herzufallen. Das geschah, viele Juden kamen durch die Schläge um, andere wurden auf der Flucht und in der allgemeinen Verwirrung durch die eigenen Volksgenossen zu Boden getreten und getötet, der Aufstand aber ohne eigentliches Blutvergiessen erstickt.

Nun ist aber ganz klar, dass dieser Tumult sich nur vor dem Herodespalaste abgespielt haben kann, auch wenn Josephus dieser Örtlichkeit hier nicht ausdrücklich Erwähnung thut. In der Antonia selbst kann sich dieser Aufruhr nicht ereignet haben, denn die Volksmassen wären von den römischen Soldaten sicher nicht in die Burg eingelassen worden. Auf den Tempelplatz aber unterhalb der Antonia, zu welchem Stufen hinabführten, wird niemand das βῆμα des Landpflegers verlegen wollen. Vielmehr wird das Tribunal genau da gestanden haben, wo es unter Gessius Florus gestanden hat.

Man könnte nun freilich auf den Aufstand hinweisen, den die letzte Anwesenheit des Paulus in Jerusalem (Act 21—23) erregt hat. Dieser hat sich allerdings zwischen dem Tempelplatze und der Tempelburg abgespielt und Paulus ist vom Tribunen der Cohorte in die Kaserne der Antonia in Sicherheit gebracht worden (Act 21, 34. 37; 22, 24; 23, 10. 16. 32). Allein hier handelt es sich eben nicht um die Anwesenheit des Procurators, der zu dieser Zeit in Cäsarea war, und der Schauplatz ist ganz unzweideutig durch den Tempel, die παρεμβολή und die

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

ἀναβαθμοί (Act 21, 35. 40) oder καταβάσεις (Jos. b. j. V, 5, 8) bestimmt; dagegen ist der von Josephus erzählte Aufruhr unmittelbar gegen den Procurator gerichtet, der in seiner amtlichen Stellung angegriffen wird.

Was die Anwesenheit der Soldaten anbetrifft, welche in den synoptischen Berichten bei der Verurteilung Jesu überall in der Gegenwart des Procurators vorausgesetzt werden, so ist ganz selbstverständlich, dass nicht nur die Antonia eine Besatzung gehabt hat, sondern auch der Herodespalast, und dass der Procurator bei seiner Anwesenheit im Palaste allermindestens durch eine Leibwache geschützt gewesen ist. Wenn Mc 15, 16 erzählt, die Soldaten hätten bei der Verspottung Jesu die „ganze Cohorte" zusammengerufen, so kann darunter auf keinen Fall die Besatzung der Burg Antonia, 600 Mann, verstanden sein, sondern es ist die Besatzung des Herodespalastes oder ein Teil derselben, die Leibwache des Procurators, gemeint. Daher ist auch im Berichte der Synoptiker über die Execution des Todesurteils nirgends vom χιλίαρχος τῆς σπείρης die Rede, wie beim Aufstande Act 21—23, sondern nur vom κεντυρίων (Mc 15, 39), der die zum Vollzug des Todesurteils beorderten Soldaten befehligt hat. Die Angabe Joh 18, 3. 12 ist schon deshalb ungeschichtlich. Es wäre ja in der That lächerlich gewesen, eine ganze Cohorte gegen einen Einzigen aufzubieten und dazu noch Diener der Hohenpriester und Pharisäer mit Fackeln und Lampen und Waffen in Bewegung zu setzen. Das Aufgebot einer solchen Truppenmacht hätte auch schlecht gestimmt zu der Heimlichkeit, mit welcher die Hierarchen unter Benutzung der Stille und des Dunkels der Nacht und der Tücke des Verrates die Gefangennahme Jesu ins Werk gesetzt haben. Gedachte man doch zuerst überhaupt mit Rücksicht auf einen während des Festes zu fürchtenden Volksauflauf die Verhaftung Jesu bis auf die Zeit nach dem Feste zu verschieben (Mc 14, 2) und wurde man erst durch den Verrat des Judas zu einer früheren Ausführung des Planes bewogen (Mc 14, 10). Die Gefangennahme Jesu aber war durchaus und ausschliesslich das Werk der Synedristen und ihres Werkzeuges, des Verräters, und die römischen Soldaten traten erst in Thätigkeit, als das Urteil zu vollziehen war. „Nur bei der Verhöhnung und Hinrichtung des schon der römischen Macht Übergebenen sind Legionarsoldaten am Platz. Vorher wären diese den Juden nur mit Bewilligung des Procurators zu Gebote gestanden, und am wenigsten wäre bei solcher Verhaftung der θόρυβος Mc 14, 2 = Mt 26, 5 zu vermeiden gewesen" (Holtzmann, Handcomm. IV, 185). Die Angabe Mc 14, 43 ist daher einzig correct. Von der Teilnahme der Besatzung der Antonia an der Ver-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

haftung Jesu ist also gänzlich abzusehen und die Beteiligung römischen Militärs bei den Vorbereitungen zur Hinrichtung Jesu und bei dieser selbst ist durch die Örtlichkeit, den Herodespalast, und die Anwesenheit des Procurators in demselben, ohne Weiteres gegeben. War doch der Palast zugleich die feste Zwingburg der Oberstadt, die als solche geradezu neben die Antonia gestellt wird, welche die gleiche Bedeutung für den Tempel hatte (Jos. ant. XV, 7. 8); daher wird der Palast von Josephus geradezu φρούριον genannt (b. j. II, 3, 2. 4, V, 5, 8 τῆς ἄνω πόλεως ἴδιον φρούριον ἦν τὰ Ἡρώδου βασίλεια). Darum hatte der Palast mit seinen drei grossen Türmen auch eine eigene, in kriegerischen Zeiten gewiss bedeutende, Besatzung, welche während der jüdischen Aufstände wiederholt in Action trat (b. j. II, 2, 2; 3, 1. 2; 17, 6. 8). Vielleicht liegt gerade in dieser Thatsache, dass der Palast des Procurators eine militärische Besatzung hatte, der Grund für die Benennung der αὐλή als πραιτώριον. Dieser Ausdruck bedeutet bekanntlich zunächst das Zelt des Oberbefehlshabers im römischen Lager, sodann den Palast, den der Präses oder Procurator einer Provinz bewohnte, welcher stets zugleich eine kleinere oder grössere Truppenmacht zu befehligen hatte. So heisst der Palast des Verres in Syrakus, der früher dem König Hiero gehörte, domus praetoria (Cic. Verr. II, 5, 12, 30), so wohnt der Procurator Judäas auch in Cäsarea ἐν τῷ πραιτωρίῳ Ἡρώδου (Act 23, 35), in dem Palaste, den Herodes für sich erbaut hatte. Überall finden wir aber auch den Procurator Judäas als Befehlshaber der Truppen, der Καισαρεῖς und Σεβαστηνοί, die aus Einheimischen rekrutiert werden. Auch in Cäsarea ist Pilatus von Truppen umgeben (Jos. b. j. II, 9, 2. 3). Die Wohnung des Procurators als Truppenchefs kann darum nach römischem Sprachgebrauch mit Recht als Prätorium bezeichnet werden.

Aber auch ohne den erläuternden Ausdruck ὅ ἐστι πραιτώριον passt die Bezeichnung αὐλή nicht auf die Antonia, die eine befestigte Burg war. Allerdings hatte das Innere der Antonia den Raum und die Anlage eines Palastes; Gemächer der verschiedensten Art, Säulenhallen, Bäder und geräumige Lagerplätze für Soldaten waren vorhanden, so dass sie Josephus, weil sie alles Erforderliche darbot, mit einer Stadt, wegen ihrer Pracht mit einem Königsschlosse vergleicht (b. j. V, 5, 8). Aber ihre Hauptbestimmung war doch, als Festung zu dienen und bei drohenden Aufständen den Tempelplatz rasch durch Militär zu besetzen, sie war, wie Josephus bündig sagt, das eigens für den Tempel bestimmte φρούριον, wie der Tempel selbst wieder als ein φρούριον für die Stadt gelten konnte. Ihr Hauptbestandteil war daher die Kaserne (Act 21, 37

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

u. s. w.) und ihre Bezeichnung lautet bei Josephus regelmässig nicht etwa αὐλή, sondern πύργος, πυργοειδής, φρούριον. Eine αὐλή dagegen ist der Palast des Hohenpriesters (Mc 14, 54) oder des Kaisers (βασιλικὴ αὐλή Iren. bei Eus. h. e. V, 20, 5). Von Josephus wird (b. j. V, 5, 4) gerade der Palast des Herodes ἡ τοῦ βασιλέως αὐλή genannt. Im vierten Evangelium (10, 1. 16) heisst der Schafstall so, wobei die ursprüngliche Bedeutung als umfriedigter Ort hervortritt (vgl. 10, 1 ἀναβαίνων ἀλλαχόθεν). Nur ist zu beachten, dass in den Gleichnisreden Joh 10, 1—16 Hirte und Schafstall und Thüre des Schafstalles bildliche Bezeichnungen religiöser Gemeinschaften und ihrer Leiter sind, wie namentlich aus v. 16 deutlich hervorgeht. Die αὐλή bezeichnet daher im eigentlichen Sinne die betreffende religiöse Gemeinschaft, deren Leiter, guter oder böser, der ποιμήν ist.

Gegen die Beziehung von πραιτώριον auf den Herodespalast hat man Lc 23, 7 geltend gemacht, indem man aus dem Ausdrucke ἀνέπεμψεν schloss, dass der Palast des Herodes Antipas höher gelegen habe, als der Aufenthaltsort des Pilatus. In diesem Falle könnte Pilatus freilich nicht im Palaste des ersten Herodes gewohnt haben, da die Herodier während ihres Aufenthaltes in Jerusalem in dem tiefer nach dem Tyropöon zu gelegenen Palaste der Hasmonäer zu wohnen pflegten (Jos. b. j. II, 16, 3). Allein ἀναπέμπειν heisst nicht bloss an einen räumlich höher gelegenen Ort schicken, sondern auch an eine höhere Amtsstelle (Grimm s. v.) und wird daher z. B. vom Transporte Gefangener nach Rom gebraucht (Act 25, 21, Holtzmann, Handcomm. I, 1, 417; 2, 144). Lc 23, 11. 15 hat es die Bedeutung von „zurücksenden". Es ist also aus diesem Worte kein Anhaltspunkt dafür zu gewinnen, dass Pilatus in der Antonia und nicht in dem höher gelegenen Palaste des Herodes residiert habe.

In allen diesen Ausführungen haben wir absichtlich die Angaben des vierten Evangeliums (18, 28. 33; 19, 9) ausser Betracht gelassen, weil nach unserer Auffassung in allen diesen Angaben, in der ganzen Schilderung der Verhandlungen vor Pilatus u. s. w. keine Geschichte Jesu vorliegt, sondern die verhüllende und allegorisierende Composition des Verfassers auch hier wie in der ganzen Kreuzigungs- und Auferstehungsgeschichte ihre üppigen Blüten treibt. Ausführlich ist dies an einer andern Stelle zu zeigen, wenn die Herren Kritiker gestatten, den „verwegenen" Versuch zu Ende zu führen. Aber auch eine wörtliche und geschichtliche Auffassung des „johanneischen" Berichtes würde gleichfalls mit der Annahme unverträglich sein, dass Pilatus die Ver-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

handlungen mit den Hierarchen und Synedristen in der Antonia geführt und dort auch das Todesurteil gesprochen habe. Abgesehen davon, dass es der Würde und auch dem aus der Geschichte bekannten Charakter des römischen Statthalters ganz unangemessen war, zwischen der Antonia und dem Tempelplatze hin und her zu gehen, im Innern des Prätoriums zu verschwinden und wieder zu der aufgeregten Versammlung hinauszugehen, wie dies Pilatus nach dem Berichte des Vierten gethan haben soll, so hat auch die Bemerkung 18, 28 keinen Sinn, wenn unter dem Prätorium die Antonia gemeint sein soll. War doch der Eintritt in die Burg den Juden und namentlich so aufgeregten Volksmassen, wie sie bei der Verurteilung Jesu erscheinen, gänzlich verschlossen; es stand ihnen gar nicht frei, die Antonia zu betreten, und die Furcht, sich dadurch zu verunreinigen, war völlig unbegründet. Auch Act 21, 27 ff. erscheint das Volk nur auf dem Tempelplatze und Paulus redet zu ihm von den Stufen aus (21, 40) und wird dann in die Kaserne gebracht. Über die Schwierigkeiten, welche in dem φαγεῖν τὸ πάσχα und somit in der Verschiedenheit des synoptischen und johanneischen Berichtes über den Todestag Jesu liegen, wollen wir gar nicht reden. Aber wie können die Juden das Betreten des Prätoriums aus Frucht vor levitischer Verunreinigung vermieden haben, wenn sie doch nach den Synoptikern unmittelbar mit Pilatus, also im Prätorium selbst, über den Tod Jesu und die Freigebung des Barabbas verhandeln? Haben sie sich auch zu verunreinigen gefürchtet, als sie den Pilatus in der Angelegenheit des Tempelschatzes bestürmten, als sie vor Gessius Florus erschienen, als sie in der Streitsache des Paulus vor dem Procurator Felix im Prätorium des Herodes in Cäsarea auftraten (Act. 24)? Gewiss haben im Umgange von Juden und Heiden und namentlich in Bezug auf die Tischgemeinschaft Schranken bestanden (Act 10, 28; Gal 2, 12 f.), aber gerade die Angabe des vierten Evangeliums, die Juden hätten aus Furcht vor Verunreinigung das Prätorium des Pilatus nicht betreten wollen, wird durch die ganze Geschichte und durch die Synoptiker selbst widerlegt. Diese Angabe gehört daher keineswegs zu den Beweisen für die Bekanntschaft des Evangelisten mit den Lebensbedingungen und Lebensgewohnheiten des jüdischen Volkes (O. Holtzmann das Joh. Ev. S. 188—191), sie gehört aber auch nicht zu den „offenbaren Missgriffen" die er trotz dieser Vertrautheit begangen haben soll (a. a. O. S. 191—193), sondern sie gehört in das grosse Reich der geheimnisvollen Allegoristik, welches der Enthüllung harrt.

Wir haben darum doch wohl mit Recht auf die Verwendung der

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

„johanneischen“ Angaben in unserer Frage verzichtet. Wir bedürfen ihrer auch nicht, denn der Beweis ist aus den übrigen Instanzen erbracht, dass Jesus von Pilatus im Palaste des Herodes verhört, verurteilt und von hier aus zum Tode geführt worden ist. Dieses Ergebnis mag ja an sich eine Kleinigkeit sein, aber schliesslich darf nichts eine Kleinigkeit heissen, was einen sicheren und unzweifelhaften Beitrag zur Geschichte Jesu bedeutet. Auch die alte Kirche hat es nicht für eine Kleinigkeit erachtet, als sie den Pontius Pilatus in ihr Glaubensbekenntnis aufnahm.

[Abgeschlossen am 22. Januar 1902.]

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Die Beziehungen der ältesten jüdischen Sibylle zur chaldäischen Sibylle und einige weitere Beobachtungen über den synkretistischen Charakter der spätjüdischen Litteratur.

Von W. Bousset in Göttingen.

Vor Jahresfrist stellte ich dem Herausgeber dieser Zeitschrift eine seit längerer Zeit fertig liegende Arbeit über die jüdische Sibylle zur Verfügung, und wir verabredeten, dass der Artikel im zweiten Jahrgang der Zeitschrift erscheinen sollte. Als ich nun in den letzten Tagen daran ging mein Versprechen zu erfüllen und den Artikel druckfertig zu machen, sah ich zu meiner Überraschung — und ich darf wohl auch sagen zu meiner Freude —, dass das, was ich über die Sibylle zu sagen hatte, im grossen und ganzen seit mehr als Jahresfrist bereits gesagt ist. In dem Artikel von J. Geffken über „die babylonische Sibylle" (Nachrichten der Göttinger Ges. der Wissensch. N. F. 1900, 88—102) fand ich durchweg eine mir überaus erfreuliche Bestätigung meiner Untersuchungen, um so erfreulicher, als die Untersuchungen auf beiden Seiten völlig unabhängig geführt waren. Trotzdem mir nach dem Erscheinen der Geffkenschen Arbeit von meinem Manuscript nur noch Fragmente und Trümmer übrig geblieben sind, möchte ich doch noch einmal auf dasselbe Thema zurückkommen. Ich möchte versuchen, der Geffkenschen Beweisführung hier und da noch einige Beobachtungen und Bemerkungen hinzuzufügen. Vor allem aber liegt mir daran, auf die prinzipielle Wichtigkeit und Tragweite der Resultate dieser Arbeit hinzuweisen und in noch anderen und weiteren Kreisen das bisher immer noch auf einen recht engen Kreis beschränkte Interesse an derartigen religionsgeschichtlichen Studien zu erwecken.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

I.

Ich referiere zunächst kurz über die Untersuchung von Geffken und suche meine eignen Beobachtungen in das Referat einzuflechten. Die in Buch III der ganzen Sammlung enthaltene älsteste jüdische Sibylle sagt von sich selbst, dass sie aus dem assyrischen Babylon stamme und thörichter Weise die weiten Mauern dieser Stadt verlassend nach Griechenland gewandert sei. Dort habe man sie fälschlich die Erythraea genannt. III 809—811. Dieser Stolz der jüdischen Sibylle auf ihre babylonische Heimat berührt schon etwas merkwürdig. Wenn wir sehen, wie dieselbe Sibylle die Behauptung, dass Homer Lügen berichte und sich ihrer Materien und Worte bemächtigt habe, offenbar einer griechischen Sibylle, wahrscheinlich der Delphischen, entlehnt hat (III 414 ff. vgl. dazu die Zusammenstellung der Parallelen in der hellenistischen Sibyllenüberlieferung in der Ausgabe von Rzach a. a. O.), so legt sich beinahe die Vermutung nahe, dass die Sibylle auch die Verse 809—811 einer fremden und zwar einer chaldäisch-hellenistischen Sibylle nachgeschrieben hat.

Nun aber finden wir in der griechischen Sibyllentradition Spuren einer unabhängigen Überlieferung von der hier postulierten chaldäischen Sibylle. Freilich wird die Sache noch nicht bis zur Evidenz klar, da die gesamte in Betracht kommende Überlieferung auch bereits unsre jüdische Sibylle kennt und die Notizen über eine ältere babylonische und unsere jüdische Sibylle durcheinanderwirft. Eine gewisse Ausnahme macht eine Notiz, mit welcher Geffken mit gutem Recht bei seiner Untersuchung einsetzt. Es ist dies die Bemerkung des Scholiasten zum Phaedrus 244 B (s. den Text bei Alexandre, Oracula Sibyllina, II 425ff.). Hier wird von der ersten der zehn Sibyllen mit Namen Sambethe gesagt: Χαλδαίαν δέ φασιν αὐτὴν οἱ παλαιοὶ λόγοι, οἱ δὲ μᾶλλον Ἑβραίαν. Sie sei eine Tochter des Noah (vgl. Sib. III 827) und habe vom Turmbau geweissagt. Auch hier ist die Contamination der beiden postulierten Sibyllen bereits eingetreten. Aber man sieht doch noch, wie die Überlieferung schwankt; die verschiedenen Angaben über die eine Sibylle deuten auf das ursprüngliche Vorhandensein zweier Sibyllen, die in der Tradition verschmolzen sind. Die übrigen Notizen über die Sibyllenlitteratur bieten zahlreiche Belege für ähnliche Verschiebungen der Tradition.

Auch der Name dieser Sibylle fällt auf. Sie wird hier und in den verwandten Quellen, der anonymen Vorrede zu den Sibyllen, dem von Buresch (Klaros S. 120f.) herausgegebenen Anonymus § 75 und dem

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Lexikon des Suidas[1], Sambethe, bei Pausanias (X 12, 9 s. u.) Sabbe genannt. Schürer hat über diesen Namen gehandelt[2] und bewiesen, dass Sabbe, Sambethe der Name eines chaldäischen Propheten gewesen sei. Spuren eines chaldäischen Sambethekults haben Schulze[3] und Ziebarth[4] nachgewiesen. Wir stehen mit diesem aus der jüdischen Überlieferung und den Aussagen der jüdischen Sibylle nicht zu belegenden Namen, auf dem Boden einer selbständigen und zwar babylonischen Überlieferung.[5]

Noch deutlicher werden wir dorthin gewiesen durch eine weitere verwandte Notiz, die wir über die babylonische Sibylle bei Pausanias X, 12, 9 und der Cohortatio Ps. Justins (Apollinaris v. Laodicea?) c. 37 finden. Pausanias nennt die Sibylle die Tochter des Berossus und der Erymanthe, ebenso heisst sie bei Ps. Justin eine Tochter des „Berossus, des babylonischen Geschichtsschreibers". Wahrscheinlich liegt allerdings in dieser merkwürdigen Überlieferung ein Missverständnis vor. Moses von Khorene spricht in einem weiter unten zu besprechenden Zusammenhang nur von einer Berossianischen Sibylle. Aus der Bezeichnung Σίβυλλα Βηρώσσου konnte leicht durch ein Missverständnis die Überlieferung von der Tochter des Berossus entstehen. Jedenfalls aber stand die hier genannte Sibylle nach der Tradition in irgend einer Beziehung zu Berossus. Wer hätte aber jemals eine jüdische Sibylle zu dem berühmten und im Zeitalter des Hellenismus überall bekannten Chaldäer Berossus in Beziehung setzen können! Es kann hier nur an die chaldäische Doppelgängerin unserer jüdischen Sibylle gedacht werden.[6]

Freilich ist in der gesamten hier nicht vollzählig aufgeführten Litteratur die Sibylle immer wieder eine Tochter Noahs genannt worden. Hier liegt jedenfalls der Einfluss jüdischer Tradition vor. Aber sollte nicht hier die jüdische Tradition eine ältere babylonische verdrängt

---

1 Vgl. die Zusammenstellung bei Alexandre Oracula Sibyllina II. 424 ff. Diese sonst von Lactanz, Div. Inst. I 6 (Varro) abhängigen Zeugen schöpfen hier aus einer andern Quelle.

2 Theol. Abhandl. Weizsäcker gewidmet. E. Schürer, die Propheten Isabel v. Thyatira 47—55, Gesch. des jüd. Volkes III3 429. Anm. 119.

3 Ztschr. f. vergl. Sprachforschung Bd. 33. 1895 366—386.

4 Das griechische Vereinswesen 1896. S. 61.

5 Für die Identification der jüdischen und chaldäischen Sibylle vergleiche auch den Anonymus bei Cramer, Anecdota Parisina I 332 ff.

6 Die zu Sib. III 815 versuchte Conjectur, statt Γνωστοῖο: Βηρώσσοιο zu lesen, ist auf keinen Fall anzunehmen. Denn die Sibylle lehnt ja in diesem Zusammenhang, obwohl sie sich mit Stolz Babylonierin nennt, die Beziehung zu dem Γνωστός als einen verderblichen Wahn ab. In dem Γνωστός darf man also nicht den Berossus suchen. Eher könnte man nach Vergil, Aen. VI 36 καὶ Γλαύκοιο lesen (cf. Rzach).

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

haben? Wie, wenn auch die babylonische Sibylle eine Tochter des babylonischen Noah-Xisuthros gewesen wäre?[1] Moses von Khorene beginnt seinen Bericht, den er aus der Sibylle schöpfte, mit einer Erwähnung der Zeiten des Xisuthros.

Nunmehr führt Geffken den eigentlich entscheidenden Beweis.[2] Nach der Tradition soll die in Frage kommende Sibylle von dem Turmbau geweissagt haben. Diese Weissagung findet sich in unsrer jüdischen Sibylle III 97 ff. Hier scheint auf den ersten Blick alles ganz einfach zu sein. Der Schluss scheint sich aufzudrängen, dass hier eine Notiz über unsre jüdische Sibylle auf die babylonische übertragen sei. Aber dieser Schluss ist falsch. Denn die betreffende Weissagung vom Turmbau ist uns auch in einer von Sib. III unabhängigen Tradition aufbewahrt, und trägt hier polytheistischen Charakter.

Der Schriftsteller, der uns das kostbare Fragment erhalten hat, ist Alexander Polyhistor,[3] oder eigentlich dessen Excerptor Eusebius. In dem Excerpt des Eusebius findet sich nun in dem Sibyllencitat aus Alexander folgender Satz: τοῦ δὲ θεοῦ ἀνέμους ἐμφυσήσαντος ἀνατρέψαι αὐτούς[4] (sc. die Erbauer des Turmes). Mit völligem Recht stellt Geffken fest, dass an dieser Stelle Eusebius zwar nicht zu corrigieren sei, dass aber Alexander so nicht geschrieben haben können, wie Eusebius seinen Text überlieferte. Es sei zu lesen: τοὺς δὲ θεοὺς ἀνέμους ἐμφυσήσαντας ἀνατρέψαι αὐτούς. — Und für die Berechtigung dieser Conjectur lässt sich nun noch ein unumstösslicher Beweis führen. Es treten noch zwei weitere Zeugen an diesem Punkte hinzu. Josephus, Antiq. I 118 bringt ebenfalls das Sibyllencitat mit dem Satz: οἱ δὲ θεοὶ ἀνέμους ἐπιπέμψαντες ἀνέτρεψαν τὸν πύργον καὶ ἰδίαν ἑκάστῳ φωνὴν ἔδωκαν. Und

[1] Sib. III 827 wird die Sibylle als Schwiegertochter (νύμφη) des Flutmenschen bezeichnet. Der jüdische Schriftsteller musste hier ändern. Töchter des Noah kennt die Genesis nicht, wohl aber setzt ihr Bericht die Frauen seiner Söhne voraus. In der Bezeichnung Tochter des Noah in der Überlieferung hat sich also eine ältere und gegen Sib. III selbständige Tradition erhalten.

[2] Es soll auch hier noch einmal hervorgehoben werden, dass auf vieles von dem im folgenden Erörterten bereits Gruppe (die griechischen Kulte und Mythen 678 ff.) hingewiesen hat. Er hat, wie mir scheint, die vielen richtigen und scharfsinnigen Beobachtungen nur mit manchen unhaltbaren Vermutungen belastet. Hingegen bewegen sich die Ausführungen von Alexandre, Oracula Sibyllina II 82—87, Bouché-Leclerc, Hist. de la divination II 192 ff., E Maass, de Sibyll. indicibus Greifswald 1879, in einer verkehrten Richtung. — Richtige Andeutungen bei Schürer, Geschichte III3 426.

[3] Er schrieb sein Werk wahrscheinlich 40 a Chr. vgl. Marx, die vierte Ekloge Vergils N. Jahrbücher f. klass. Philol. 1898. S. 122.

[4] Syncellus ed. Bonn 80, 19 (cf. Cyrill., contra Julianum I 9) vgl. die armenische Übersetzung der Chronik ed. Schoene I 23.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

bei Abydenos, einem seiner Zeit und seinen litterarischen Beziehungen nach noch immer nicht festgelegten[1] Schriftsteller, lautet der Satz[2]: καὶ τοὺς ἀνέμους θεοῖσι βωθέοντας ἀνατρέψαι . . . τὸ μηχάνημα . . . Von diesen beiden Zeugen ist nun Josephus aller Wahrscheinlichkeit nach von Alexander abhängig. Er tritt also einfach als Textzeuge für den Text Alexanders ein. Über Abydenus gehen die Ansichten auseinander. Er ist aber in jedem Fall ein wertvoller Zeuge. Hat auch er aus Alexanders Bericht geschöpft, dann gilt dasselbe von ihm wie von Josephus. Ist er gegenüber A. selbständig, so steigt der Wert seines Zeugnisses für eine von der Genesis und der jüdischen Tradition unabhängige Überlieferung der Turmbausage.

Geffken entscheidet sich auf Grund der Ausführungen von Schwartz (in Pauly-Wissowas Real. Enc. III 315) für die erste Alternative. Ich habe hier noch meine Bedenken. Als Hauptbeweis der Abhängigkeit des Abydenus von Alexander gilt der Umstand, dass bei beiden Schriftstellern jene merkwürdige Verbindung der Darstellung des Berossusberichtes aus der Urzeit mit unserm vom Turmbau handelnden Sibyllencitat vorliegt. Aber es scheint mir doch nicht unmöglich, anzunehmen, dass das fragliche Sibyllencitat, das sowohl Alexander wie Abydenus bringen, ihnen beiden schon im Zusammenhang des Berossus vorgelegen hätte.[3] Grosse Schwierigkeiten stellen sich dieser Vermutung entgegen. Kann Berossus, der unter Antiochus I[4] schrieb, bereits eine chaldäische Sibylle citiert haben? Der Prozess der Hellenisierung des Orients müsste dann als ein ungemein rascher vorgestellt werden. Aber unmöglich scheint mir diese Annahme nicht. Ja wir werden nachher noch einen gewissen Anhalt für die Annahme gewinnen, dass die chaldäische Sibylle, schon bald nach dem Tode Alexanders geschrieben sei. Dann kann B. sie bereits benutzt haben. Und wenn er sonst auch Quellen ersten Ranges ausgeschöpft hat, so ist es doch nicht unmöglich, dass er vorübergehend auch einmal eine secundäre Quelle, wie diese Sibylle, benutzte. Für das Rätsel, wie die Sibylle zur Bezeichnung der Sibylla Berossiana gekommen wäre, böte sich hier mit dieser Annahme die beste Lösung. Und ausserdem weisen viele Einzelheiten darauf hin, dass Abydenus nicht aus Alexander, sondern direct aus Berossus geschöpft hat. Gelzer[5], der in seiner eindringenden Untersuchung den Abydenus von Alexander abhängig sein lässt, zählt doch seinerseits bereits bei der[6] chaldäischen Urgeschichte eine Reihe bemerkenswerter Stellen auf, an denen der Bericht des (Berossus-) Abydenus-Eusebius trotz starker Kürzungen besser ist, als der des (Berossus-) Alexander-Eusebius[6]. So hat uns Abydenus für den chaldäischen Flutmann die interessante Namensform

---

[1] Auch dass Abydenus in seiner Darstellung von Agrippa Castor abhängig sei, scheint mir Gelzer, Julius Afrikanus II 1, 32 f. nicht unzweifelhaft bewiesen zu haben.

[2] Bei Eusebius, Praep. Ev. IX 14.

[3] Die Vermutung wurde von keinem geringeren als Gutschmid, Beitr. z. Gesch. d. Orients 1858. S. 49, dann brieflich von Freudenthal bei Maass l. c. 15 ausgesprochen.

[4] Tatian, Oratio adv. Graecos c. 36.

[5] Gelzer, Julius Afrikanus II 1. 27, vgl. Gutschmid, Beitr. z. Gesch. d. Orients. 1858 S. 49 f. Schürer III[3] 439. Anm. 138.

[6] Die Abydenusfragmente bei Müller, Fragm. Hist. Graec. IV 280—285, die Berossus-Fragmente ib. II 506 ff.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Σίσιθρος bewahrt, die viel besser mit dem Keilschriftlichen Hasis-atra[1] übereinstimmt, als der Xisuthros des Alexander. Ebenso kannte Abydenus die Existenz eines doppelten Sippar (Sippar des Schamasch und der Anaita), wenn er die die Wissenschaft der ersten Menschen enthaltenden Schriften vor der Flut ἐν Ἡλίου πόλει τῇ ἐν Σιππάροισιν geborgen werden lässt, etc. Auch in der assyrischen Königsliste von Senacherib an stimmt Abydenus genau mit Ausnahme einer wie es scheint fehlerhaften Überlieferung[2] mit der jetzt festgestellten assyrischen Königsliste überein. Dagegen ist in dem Berichte des Alexander bei Eusebius eitel Verwirrung. Abydenus kennt, während die sonstige Überlieferung fast einstimmig den Assurbanipal als letzten König nennt, den Sohn des Sardanapal, Sarakus (Assurukin 626—606). Auch von der Vernichtung der assyrischen Herrschaft durch die verbündete babylonische und medische Macht hat Abydenus allein einen klaren Bericht. Müller, Fragm. Hist. Graec. II 505 urteilt hier bei Besprechung der Alexanderfragmente: „ipsa historia ex Abydeno refingenda". In dem Bericht endlich, den Abydenus bei Eusebius, Pr. Ev. IX 41 und Chronik ed. Schoene I 41 bringt, hat dieser wieder eine chaldäische Überlieferung über eine Weissagung Nebukadnezars vom Untergang des babylonischen Reiches eingeschoben, die bereits der Apokalyptiker Daniel in seiner Erzählung vom Traum Nebukadnezars 3 voraussetzt und benutzt, und die nach den Excerpten des Josephus, c. Apion I 145 ff. aus Berossus allerdings kaum aus letzterem stammen kann. Abydenus stand also noch echte chaldäische Überlieferung zur Verfügung.

Gegenüber diesem Thatbestand nun kann man sich nicht darauf zurückziehen, dass wir den Alexander Polyhistor ja nicht mehr selbst, sondern in der Überlieferung des Eusebius haben, und dass Abydenus aus dem echten Alexander ausgeschrieben habe. Denn wie will man sich dann erkären, dass derselbe Eusebius den Alexander so schlecht, den Abydenus so gut weitergegeben habe! Es ergiebt sich vielmehr, dass Alexander Polyhistor den Berossus sehr ungenau ausgeschrieben, Abydenus uns denselben treu bewahrt hat. Auch handelt es sich nicht allein um etwa durch Abschreiber angerichtete Verwirrungen in der Überlieferuug von Namen etc., sondern thatsächlich liegen Excerpte von verschiedenem Werte vor. Mit Gelzer annehmen, dass Abydenus neben Alexanders Auszügen aus Berossus noch chaldäische Quellen benutze, dagegen den Berossus nicht gekannt habe (l. c. 29), heisst die Verkehrtheiten, Ungenauigkeiten und Thorheiten des Alexander dem Berossus in die Schuhe schieben. Es bleibt das wahrscheinlichste, dass Abydenus den Berossus selbst kannte und ihn excerpierte. Damit wird es aber zugleich nicht unwahrscheinlich, dass A., dem nicht nur Berossus, sondern auch sonst echte chaldäische Tradition zugänglich war, auch nur nebenbei das Werk Alexanders benutzt haben sollte.

Was wir nun auch über Abydenus urteilen mögen, am Hauptresultat wird nichts geändert. Mit Sicherheit lässt sich nachweisen, dass Alexander Polyhistor ein Stück einer über den Turmbau weissagenden heid-

---

[1] Der gewöhnliche Name des Flutmenschen ist Ṣît-napištim (der gerettete). Daneben kommt der Name Atrahasis oder Hasisatra = Xisuthros, besser Sisithros vor. Usener, Sintflutsagen 15.

[2] Auf Senacherib folgte nach A. Nergal. Dieser soll von seinem Sohne Adramelus getötet sein. Dieser wieder von seinem Bruder Axerdes. Die Namen sind richtig aber in Wahrheit töteten die Söhne des Senacherib: Nergal und Adarmalik ihren Vater und wurden von ihrem Bruder Assarhaddon zur Flucht gezwungen.

[3] E. Schrader, Die Sage vom Wahnsinn Nebukadnezars Jahrb. f. Prot. Theol. 1881. 618—629.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

nischen Sibylle uns erhalten hat. Die Annahme, dass Alexander erst durch Umarbeitung von Sib. III den heidnischen Charakter in diese hineingebracht habe, ist wie Geffken mit Recht hervorhebt, ganz und gar unhaltbar, da A. sonst überall den Charakter seiner jüdischen Quellen vollkommen intact gelassen hat.

Nunmehr werden auch die geringfügigen Varianten der Erzählung der Sibylle vom Turmbau bedeutsam. So stammt der Zug, dass der Turm durch Winde zerstört sei, nicht aus der Genesis. — Auch zeigt die spätere jüdische Tradition manche Varianten der Turmbausage, die unter dem Gesichtspunkte eines Einströmens fremder Tradition in die Genesisüberlieferung ein weit grösseres Interesse als bisher gewinnen (s. u.).

So ist es klar, dass die Sibylle die vom Turmbau handelnde Weissagung mit leichter Änderung der chaldäischen Sibylle entlehnt hat. Werden wir noch weitere Spuren der Chaldäerin in jenem Zusammenhange nachweisen können?

Alexander berichtet, dass die Sibylle nach der Flut auch von Titan und Prometheus berichtet habe, Abydenus erzählte in demselben Zusammenhang von Titan und Kronos. Unsere Sibylle aber fährt nach dem Bericht über den Turmbau fort: „Damals entstand das zehnte Geschlecht der sterblichen Menschen, seitdem die Sintflut über die früheren Menschen gekommen war. Und es herrschten Kronos, Titan und Japetos".[1] Und das in der Sibylle hier folgende Stück III 110—155 trägt einen so specifisch heidnischen und, wie Geffken richtig hervorhebt, der sonstigen Stimmung der Sibylle gegenüber dem Heidentum fremden Charakter, dass wir, auch wenn wir alles vorher erörterte nicht wüssten, dieses Stück als eine Entlehnung aus fremder Quelle betrachten müssten. — Ein überraschend getreues Pendant zu dieser euemeristisch gefärbten Erzählung von den alten Götterkämpfen bietet aus Ennius (also indirect aus Euemeros) schöpfend übrigens Lactantius, Div. Inst. I 13. 14. Neu ist in der Sibylle fast nur die Einführung des Japetos. Man könnte meinen, Japetos sei von dem jüdischen Verfasser wegen der Ähnlichkeit des Namens mit dem Japhets eingefügt. Allein geistvoll macht Geffken darauf aufmerksam, dass Japetos hier als Vater des Prometheus genannt werde, von dem nach Alexander die Sibylle im weiteren Verlauf erzählt habe.

---

[1] Da Prometheus von der jüdischen Sibylle nicht genannt wird, so kann hier unsre Sibylle nicht die Quelle Alexanders gewesen sein.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Es kommt hinzu, dass Moses von Khorene[1] aus seiner „geliebten und im Vergleich mit den übrigen wahreren" Sibylle dieselbe Erzählung mit so manchen eigentümlichen Zügen bringt, dass Geffken m. E. mit Recht annimmt, sein Bericht sei nicht aus unsrer Sibylle geschöpft, sondern vielmehr noch direct der chaldäischen Sibylle selbst entlehnt. Einen Zug der Erzählung hat Geffken dabei nicht berücksichtigt und in seiner Bedeutung gewürdigt. An Stelle des Kronos ist hier „Zrwan" getreten. Moses selbst deutet den Zrwan falsch auf Zoroaster, ein Beweis, dass er diese Veränderung an der Sibylle nicht vorgenommen hat. Zrwan ist ein der späteren nach-awestischen persischen Theologie und Speculation geläufiger Begriff: Eine göttliche Hypostase der Ormuzd und Ahriman übergeordneten unendlichen Zeit, der „Aeon" der Mithrasmysterien. Zrwan konnte in späterer Zeit gerade mit Kronos identificiert werden, weil dieser in der späteren griechischen Theologie mit Χρόνος gleichgesetzt wurde.[2] Nun beweist die Gleichung Zrwan-Kronos, dass die Sibyllenquelle, wie sie dem armenischen Geschichtsschreiber vorlag, eine Überarbeitung auf dem Boden eranischen[3] Religionsgebietes erfahren hat. Es ist aber schwer denkbar, dass die eranische Überlieferung sich einer Weissagung bemächtigt haben sollte, die von einem Juden in Alexandrien geschrieben war, und deren Einfluss auf die Weltlitteratur nur gering gewesen sein kann. Das Rätsel löst sich durch die Annahme, dass die chaldäische Sibylle durch eine eranische Überlieferung hindurchgegangen ist. Denn Babylon gehört in späterer Zeit zum Gebiet der eranischen Religion.

Kehren wir nun wieder zu unsrer jüdischen Sibylle zurück und zu der Frage, ob sich nicht noch mehr Spuren der chaldäischen Sibylle in ihr enthalten haben. Sie finden sich in der That und sind noch dazu religionsgeschichtlich von höchstem Interesse. Unsere jüdische Sibylle ist bekanntlich ein Fragment, dessen Anfang herausgebrochen ist. Vor der Turmbausage muss ein Bericht über die Sintflut gestanden haben.

---

[1] Historia Armeniaca ed. Whiston 1736 I 5 pag. 16.

[2] Athenagoras πρεσβεία c. 22 führt diese Allegorie nicht auf die Stoa, sondern auf andere allegorisierende Theologen, offenbar die Orphiker zurück. Ob die eranische Zrwanspeculation oder die orphische Chronostheologie älter ist, wage ich nicht zu entscheiden. Eine gegenseitige Berührung liegt sicher vor.

[3] Auch sonst ist nachzuweisen, dass die armenische Volksüberlieferung, die Moses des öfteren verwertet, durch eranischen Einfluss hindurchgegangen ist. Die bekannte Sage von der Besiegung des Zoroaster durch Semiramis (Ktesias) hat bei ihm einen Anhang bekommen, durch welchen die Sachlage zu Gunsten des Zoroaster verkehrt ist (vgl. Hist. Arm. ed. Whiston I 16, p. 47).

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Aller Wahrscheinlichkeit nach ist der Flutbericht uns nun Sib. I 125ff. erhalten, und sind die beiden ersten Sibyllenbücher als eine starke Erweiterung des verlorenen Anfanges des dritten anzusehen.

Überzeugend hat nun Geffken in diesem also ursprünglich zur alten jüdischen Sibylle gehörenden Flutbericht directe Spuren des alten babylonischen Flutberichtes nachgewiesen. Die erste directe Berührung über die Genesis hinaus findet Geffken in der Episode von der Aussendung der Vögel. Mir war diese Berührung bereits vor Geffkens Aufsatz bekannt, und ich halte sie für noch beweisender und durchschlagender, als Geffken, der nur kurz bei ihr verweilt. Im Flutbericht der Genesis steht nämlich der zuerst ausgesandte Rabe, der hin- und herfliegt bis die Flut sich verlaufen hat, vollständig zwecklos im Zusammenhang der Erzählung. Dagegen steht der Rabe im babylonischen Flutbericht als letzter (dritter) in der Reihe. Dass er nicht zurückkehrt, zeigt an, dass die Flut sich verlaufen hat. Genau an der Stelle des babylonischen Berichts steht nun der Rabe, deutlich im Gegensatz zu der Taube als schwarzgefiederter Vogel bezeichnet, in der Sibylle I 254 f. Es kommt noch eine Kleinigkeit hinzu. Im babylonischen Bericht wird erzählt, dass der zu zweit ausgesandte Vogel mit Füssen, die von Lehm beschmutzt waren, wiederkehrte. Dieser Zug ist in der Sibylle zwar durch den Ölzweig der Genesis verdrängt. Aber stehen geblieben ist doch der charakteristische Zug, dass die zweite Taube auf feuchtem Gefilde ein wenig ausgeruht habe.[1] — Es kann kein Zweifel sein, dass hier directe Berührungen mit dem babylonischen Flutbericht vorliegen.

Ferner vergleicht Geffken die Sib. I 230ff. geschilderte Scene, wie Noah, nachdem Gott der Flut Einhalt gethan, die Decke der Arche emporhebt und nun bebend über die verwüstete Erde voll von Toten schaut, mit dem fast gleichlautenden Bericht des Flutepos. Auch hier ist die Anlehnung an den letzteren ganz evident.

Ich füge noch hinzu, dass wie im babylonischen Flutbericht der Flutmensch durch eine göttliche Stimme von seinen Genossen abgerufen wird, um hinfort bei den Göttern zu leben, so hier (I 267) eine göttliche Stimme vom Himmel dem Noah befiehlt die Arche zu verlassen.

Diese Berührung von Sib. I mit dem babylonischen Flutbericht erklärt sich kaum anders als durch die von Geffken empfohlene Annahme, dass hier eine chaldäische Sibylle das Muster der jüdischen gewesen ist.

---

[1] Diesen Zug des babylonischen Flutberichts hat Josephus noch getreuer bewahrt. Ant. I 92 „ἐπανελθούσης δὲ πεπηλωμένης ἅμα καὶ θαλλὸν ἐλαίας κομιζούσης".

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Somit, glaube ich, hat Geffken seine These von der Existenz einer babylonischen Sibylle und ihrer Benutzung durch unsere jüdische Sibylle erwiesen. Ich möchte an einem Punkte seine Ausführungen noch ergänzen, möchte aber vorher betonen, dass wenn die folgenden Combinationen nun unsicherer erscheinen sollten, doch das bisher festgelegte ganz unabhängig von diesen weiteren Folgerungen dasteht.

Geffken lehnt es gleich im Anfang seiner Untersuchung ab, auf eine interessante weitere Combination einzugehen, zu der uns ein Bericht des Anonymus veranlassen könnte, der etwa im sechsten Jahrhundert das Prooemium zu dem jüdisch-christlichen Sibyllenbuch geschrieben hat.

Der Bericht lautet: „Die erste (Sibylle) ist die chaldäische, auch die persische, die mit ihrem Eigennamen Sambethe heisst aus dem Geschlecht des seligen Noah, welche die Geschicke Alexander des Grossen geweissagt haben soll, die Nikanor, der das Leben Alexanders schrieb, erwähnt hat".[1] Beinahe genau dieselbe Notiz bringt Suidas in seinem Lexikon. Der Scholiast zu Platos Phaedrus hat zwar nicht die Identification der babylonischen mit der persischen Sibylle, aber er berichtet ebenfalls von der Weissagung über Alexander den Grossen und bringt in diesem Zusammenhang auch das Zeugnis des Nikanor. Nun hat allerdings die Stelle, welche man als die gemeinsame Quelle dieser drei Berichterstatter gewöhnlich annimmt, der aus Varro geschöpfte Bericht des Lactanz (Div. Inst. I 6), diese Combination der persischen Alexandersibylle mit der babylonischen nicht. Sie kennt die babylonische Sibylle überhaupt nicht und erwähnt (als erste) nur die persische Alexandersibylle. Es wäre also möglich, dass hier eine wertlose Combination eines späteren Compilators vorläge.

Immerhin haben jene drei Zeugen (Anonymus, Platoscholiast, Suidas) auch sonst gute Notizen über Lactantius (Varro) hinaus bewahrt. Vor allem haben sie uns eben die Kunde von der Sambethe erhalten (s. o.). Sie kennen den Namen der samischen Sibylle Phyto und den der Kumäischen Taraxandra; unter Berufung auf Vergil[2] nennen sie die Cumaea

[1] Bei Alexandre l. c. 426ff. sind die Texte nebeneinandergestellt. — Der Erwähnung wert sind in diesem Zusammenhang noch zwei Notizen des Strabo, die ebenfalls eine Alexandersibylle erwähnen. XVII 1, 43 p. 814. περὶ δὲ τῆς εὐγενείας (sc. Ἀλεξ.) καὶ τὴν Ἐρυθραίαν Ἀθηναῖδα φησὶν ἀνειπεῖν· καὶ γὰρ ταύτην ὁμοίαν γενέσθαι τῇ παλαιᾷ Σιβύλλῃ τῇ Ἐρυθρείᾳ, cf. XIV 34 p. 645 κατ' Ἀλέξανδρον δὲ ἄλλη ἦν . . . καλουμένη Ἀθηναῖς. Mit der chaldäischen Sibylle wird die Athenerin kaum zusammenhängen.

[2] Suidas hat die letzteren Notizen nicht.

6. 2. 1902.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Tochter der Deiphobe und des Glaukos, sie bemerken zur kimmerischen Sibylle: ἧς υἱὸς ἐγένετο Εὔανδρος ὁ τὸ ἐν Ῥώμῃ τοῦ Πανὸς ἱερὸν τὸ καλούμενον Λουπερκάλιον κτίσας. Sie wissen, dass die Hellespontische Sibylle nach Heraklides Pontikus zur Zeit Solons und des Kyros lebte.

Als vierter Zeuge gesellt sich zu ihnen der von Buresch im „Klaros" herausgegebene Anonymus (§ 75. S. 120f.) aus dem fünften Jahrhundert. Auch bei diesem finden sich fast sämtliche Zusätze. Der uns vor allem interessierende lautet: „Die erste Sibylle ist die chaldäische, die persische, deren Eigenname Sambethe war." Und es ist immerhin bemerkenswert, dass dieser Anonymus die Nachricht, dass die Sibylle die Tochter Noahs gewesen sei, nicht bringt. — Endlich scheint bereits Clemens Alexandrinus dieselbe Quelle vorauszusetzen. Denn er hat Strom. I 21, 108 die erwähnte Notiz über die kimmerische Sibylle, und nennt Strom. I 21, 132 die Phyto neben der Taraxandra, während er freilich von der chaldäisch-persischen Sibylle nichts berichtet.

Alle diese Zeugen mögen also doch auf eine ältere Nebenquelle, neben Varro (Lactanz) zurückgehen. Denn dass sie den Varro besser ausgeschrieben als Lactanz, ist freilich, wie die teilweise Anlehnung der Ausführungen an Vergil beweist, nicht anzunehmen. In dieser gemeinsamen Quelle war dann die Identification zwischen der (persischen) Alexandersibylle und der chaldäischen vollzogen. Zu Gunsten dieser Combination kann man nun zunächst ins Feld führen, dass in der griechischen Überlieferung die Bezeichnungen „chaldäisch-babylonisch" und „persisch" thatsächlich vielfach in einander fliessen. Besonders auffällig liegt dieser Thatbestand in der griechischen Überlieferung von dem persischen Religionsstifter Zoroaster vor, der hier bald zum Assyrer bald zum Babylonier wird. Wenn es heisst, dass die persische Sibylle von Alexander geweissagt habe, so findet sich auf der andern Seite die Angabe, dass die Chaldäer Alexander den Grossen und seine Nachfolger geweissagt haben. (Diodor II 31, 2).

Wir könnten aber auch vielleicht noch einen directen Beweis für die Richtigkeit der umstrittenen Angabe führen. Wie nun, wenn unsre aus der babylonischen schöpfende jüdische Sibylle jene mehrfach erwähnte Weissagung auf Alexander den Grossen noch erhalten hätte?

Wir stellen also die Frage: Sollten sich vielleicht auch noch Spuren jener sibyllinischen Alexanderweissagung in den uns erhaltenen jüdisch-christlichen Sibyllen finden? Wenn wir zunächst die älteste Sibylle ins Auge fassen (III 98 ff.), so findet sich in ihrem zweiten Ab-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

schnitt unter einem Haufen zusammengetragener Weissagungen auch eine Alexanderweissagung 381 ff.:[1]

ἀλλὰ Μακεδονίη βαρὺ τέξεται Ἀσίδι πῆμα,
Εὐρώπης δὲ μέγιστον ἀνασταχυώσεται ἄλγος
ἐκ γενεῆς Κρονίδαο νόθον (?) δούλων (?)[2] τε γενέθλης.
κείνη καὶ Βαβυλῶνα πόλιν δεδομήσετ' ἐρυμνὴν
καὶ πάσης ὁπόσης ἐπιδέρκεται ἥλιος γαίης,
δεσπότις αὐδηθεῖσα κακαῖς ἄτῃσιν ὀλεῖται
οὔνομ' ἐν ὀψιγόνοισι πολυπλάγκτοισιν ἔχουσα.[3]

Hier liegt eine Alexander-Weissagung thatsächlich vor. Ob freilich eine chaldäisch hellenistische Sibylle in diesen scharfen Wendungen von Alexander zu weissagen gewagt habe, bleibt zum mindesten fraglich. Es kann aber m. E. ferner die Vermutung gewagt werden, dass auch in dem folgenden Fragment ebenfalls eine Alexanderweissagung uns erhalten ist. Die vielfach ausgelegten und besprochenen Verse lauten 388 ff.:

ἥξει καί ποτ' ἄπυστος[4] ἐς Ἀσίδος ὄλβιον οὖδας
ἀνὴρ πορφυρέην λώπην ἐπιειμένος ὤμοις
ἄγριος ἀλλοδίκης φλογόεις· ἤγειρε δὲ τοῦτον[5]
πρόσθε κεραυνὸς φῶτα[6]. κακὸν δ' Ἀσίη ζυγὸν ἕξει
πᾶσα· πολὺν δὲ χθὼν πίεται φόνον ὀμβρηθεῖσα.
ἀλλὰ καὶ ὡς πανάϊστον ἄνακτ' Ἀίδης[7] ὀλοθρεύσει[8].
ὧν δή περ γενεὴν αὐτὸς θέλει ἐξαπολέσσαι
ἐκ τῶν δὴ γενεῆς κείνου γένος ἐξαπολεῖται
ῥίζαν ἴαν ἀναδοὺς, ἥνπερ κόψει βροτολοιγός.

Die Mehrzahl der Ausleger hat sich gewöhnt, in diesen Versen Antiochus Epiphanes wiederzufinden. Man kann jedoch kaum behaupten, dass die Schilderung sehr gut auf ihn passte. Dass er plötzlich nach Asien gekommen, würde noch allenfalls zutreffen. Aber wenn die Erscheinung des „Plötzlichkommenden" nun ins übermenschliche gezeichnet ist, wenn es von ihm heisst, dass ein Blitzstrahl ihn ins Dasein rief, wenn er ein übles Joch für ganz Asien bringt und die ganze Erde bei seinem Erscheinen „Mordblut trinkt", so will das doch alles nicht recht auf Antiochus passen. Diese übermenschliche Bedeutung hatte Antiochus

[1] Ich habe in den folgenden Citaten den Text von Rzach benutzt, doch die meisten von dessen oft unnötigen Correcturen nicht aufgenommen. [2] Cod. νόθον δοῦλον. Die Herausgeber verändern mannigfach, δούλων wird man wohl jedenfalls lesen müssen, wenn ein Sinn herauskommen soll. [3] Vgl. Sibyll. IX 197—205. [4] Cod. ἄπιστ' ἐξ· ἀπιστόν τ' ἐξ. [5] So corrigiert Rzach (nach ihm Blass). Cod. γὰρ αὐτόν. [6] Rzachs Correctur κεραύνιος ἄνδρα erscheint überflüssig. [7] Rzach; cod. ἅπαντ' ἀίδης. — ἅπαντα ἴδης. [8] Rzach; cod. θεραπεύσει(η).

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

doch höchstens für die Juden und Palästina, aber diese und deren Unterdrückung werden in diesem Zusammenhang mit keiner Silbe erwähnt. Dagegen passt in dieser Weissagung alles auf Alexander den Grossen. Er erschien unerwartet auf dem glücklichen Boden von Asien. Wenn er als wild-flammend, den Mantel um die Schultern geworfen geschildert wird, so erinnert das stark an die bildlichen Darstellungen Alexanders in der Diadochenzeit, auf denen er in der Maske des Herakles mit Löwenmähne und Fell[1] (und Keule) erscheint.[2] In den Worten: Es erweckte diesen Mann der Blitzstrahl (Blass), haben wir sicher eine Andeutung auf Alexanders göttliche Abstammung zu erblicken. Er legte in der That Asien sein Joch auf und tränkte die Erde mit Blut. Und zum Schluss ist endlich von dem Untergang Alexanders und seines Hauses die Rede. „Deren Geschlecht er selbst vertilgen wollte, durch deren Geschlecht wird sein Geschlecht vertilgt werden." Alexanders Geschlecht wurde durch Kassander, Antipaters Sohn, vertilgt. Dass Alexander das Verderben Antipaters und seines Hauses gewollt habe, ist ein Gerücht, das leicht bei den fortdauernden Zwisten zwischen Antipater und Olympias entstehen konnte. Die eine Wurzel, die der im folgenden verdorbene Text sicher noch bietet, ist dann der unglückliche Sohn des Alexander und der Roxane.[3] — Allerdings fragt es sich, ob der Verfasser des dritten Sibyllenbuchs noch diese Beziehung der Weissagung auf Alexander durchschaut hat. Die Einleitung derselben V. 388 durch ἥξει καί spricht dagegen. Es bleibt möglich, dass die Ausleger, die III 388 ff. auf Antiochus IV und seine Nachfolger deuten, damit die Meinung des Verfassers der dritten Sibylle getroffen haben. Dennoch wird man an der ursprünglichen Beziehung der Weissagung auf Alexander festzuhalten haben. Denn abgesehen von jenen inneren Gründen besitzen wir noch einen bestimmten Beweis, dass in der That mit dieser Weissagung Alexander gemeint war. Sie kehrt in dem neunten (elften) Buch der Sibylle fast wörtlich wieder und hier ist sie in der That auf Alexander den Grossen bezogen! Die Weissagung dieses Buches beginnt mit Turmbau, Sintflut und Sprachverwirrung V. 6—16. Auch hier heisst es an dieser Stelle: „Damals war das zehnte Geschlecht der

[1] Hier ist allerdings von einer πορφυρέη λώπη die Rede, aber in der Parallelstelle IX, 216 nur von einer einfachen λώπη (Fell).

[2] Vgl. Koepp über das Bildnis Alexanders des Grossen. Winckelmann-Programm 52. 1892. Vgl. die Darstellung Alexanders auf dem berühmten Alexandersarkophag in Sidon.

[3] Die noch nicht gedeuteten und hier auch noch nicht deutbaren Verse 397—400 die den Schluss der Weissagung bilden, werden weiter unten besprochen werden.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

sterblichen Menschen" (14). Es folgen dann sehr dunkle und kaum entwirrbare Weissagungen aus der älteren Geschichte. V. 106f. wird dem persischen Land Unheil geweissagt. Dann wird der Gang der Darstellung unterbrochen durch Weissagungen über Italien und Ägypten V. 109—121, Phrygien 122—124, Ilion 125—143, das Geschlecht des Aeneas 144—162. Es folgen die bekannten Tiraden gegen Homer 163—171[1]. Darauf wird deutlich das Regiment des Xerxes geweissagt 179—182, dann die hellenischen Kämpfe des vierten Jahrhunderts 183—185, Philippus von Macedonien 186—194. Und nun folgt eine ausführliche Weissagung vom Regiment Alexanders. Zunächst wird auch hier in recht unklaren Worten dessen vermeintliche Abstammung von Zeus oder Ammon bestritten,[2] darauf Babylon Unheil geweissagt, dann der Kampf Alexanders und Darius geschildert. Es folgen die Gründung Alexandriens und die dort Alexander erteilte Todesweissagung, sein Zug nach Indien und Rückkehr nach Babylon, endlich sein Tod. Dann zählt die Weissagung acht ägyptische Könige und schildert die Zeit von Ptolemaeus dem achten bis zum zehnten genauer.[3] Mit V. 254 beginnt die Geschichte der Kleopatra. Sehr dunkel wird die Zeit Julius Cäsars geweissagt. Die Zeitbestimmung V. 273[4] führt in die dreissiger Jahre a. C., und im folgenden wird der Sieg der Augustus Octavianus über Antonius besungen.

Hier liegt also eine ausführliche Alexanderweissagung in einer wahr-

[1] Vgl. III 414—432, über die heidnischen Parallelen zu dieser Stelle, vgl. Rzachs Ausgabe a. a. O.

[2] 197f. οὐ Διὸς οὐκ Ἄμμωνος ἀληθέα τοῦτον ἐροῦσιν. πάντες δμως Κρονίδαο νόθον ὡς ἀντιπλάσσονται. Eine Parallele liegt V 4 f. vor: καὶ μετὰ τὸν Πέλλης πολιήτορα, τῷ ὕπο πᾶσα ἀντολίη δεδάμαστο(?) καὶ ἑσπερίη πολύολβος, ὃν Βαβυλὼν ἤλεγξε, νεκὺν δ'ὤρεξε Φιλίππῳ, οὐ Διὸς οὐκ Ἄμμωνος ἀληθέα φημιχθέντα. Auch III 384 ist hier wieder zum Vergleich heranzuziehen. Überall dieselbe Polemik gegen die göttliche Verherrlichung Alexanders.

3 Der weibliche Spross der V. 246f. geweissagt wird, ist die ältere Kleopatra, Mutter des Ptolemaeus Lathyros (117—81. a. C.). Die Wirren, an denen sie beteiligt war, indem sie zu Gunsten ihres jüngeren Sohnes Ptolemaeus IX Alexander den Lathyros zu verdrängen suchte, werden 247ff. geschildert. V. 250 stimmt allerdings nicht mit der Geschichte überein. Ptolemaeus X und Alexander II wurden im Volksaufstand ermordet, aber nicht von einem Sohn oder Verwandten. Ptolemaeus XI Auletes, der unechte Sohn des Lathyros, kann gut als ῥίζα αὐτοφυὴς V. 252f. bezeichnet werden. In den Beginn dieser Wirren passt auch die Zeitbestimmung V. 244f. „233 Jahre", natürlich von der Seleucidenära an gezählt. — Dass hier nicht alles stimmt, rührt daher, dass auch hier eine ältere Weissagung (s. u.) herübergenommen ist.

4 Alexandre und Rzach lesen mit Recht nach Sib. X 12 δὶς τε τριηκοσίους. Es liegt dann hier wie dort allerdings ein merkwürdiger Rechenfehler um etwa genau 100 Jahre vor.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

scheinlich noch aus dem ersten vorchristlichen Jahrhundert stammenden jüdischen Sibylle vor.[1] Schon die Ausführlichkeit, mit der hier die ältere Zeit und namentlich diejenige Alexanders gegenüber derjenigen, in der die Sibylle geschrieben ist, behandelt wird, legt die Vermutung nahe, dass hier ältere Quellen verarbeitet sind.

Und hier in dieser Umgebung finden sich nun die teilweise wörtlichen Parallelen zu den oben aus Sibylle III citierten Stellen. 200 ff.

Εὐρώπῃ δὲ μέγιστον ἀνασταχυώσεται ἔλκος·
οὗτος καὶ Βαβυλῶνα πόλιν λωβήσεται λοιμῷ
καὶ πᾶσαν ὁπόσην ἐπιδέρκεται ἠέλιος γῆν
ἀντολίην τε δύσιν τε[2] καταπλεύσει μόνος αὐτός.[3]

Besonders bemerkenswert ist die Schilderung Alexanders 215 ff.

δεινὸς γάρ σε λέων ἐπιίξεται ὠμοβόρος θὴρ
ἄγριος ἀλλοδίκης[4] λώπην[5] ἀμφειμένος ὤμοις.
φεῦγε κεραύνιον ἄνδρα· κακὸν δ' Ἀσίῃ ζυγὸν ἕξει[6]
πᾶσα, πολὺν δὲ[7] χθὼν πίεται φόνον ὀμβρηθεῖσα.

Dass diese Schilderung Wort für Wort auf Alexander passt, ist oben bewiesen. Das neunte Buch der Sibylle hat also ihren ursprünglichen Sinn und Zusammenhang besser bewahrt als das dritte Buch. Es kann sich kaum umgekehrt verhalten. Es wäre doch ein merkwürdiger Zufall, wenn die Weissagung die ursprünglich nicht Alexander, sondern Antiochus IV gegolten hätte, von dem Verfasser des neunten Buches auf Alexander umgedeutet wäre und auf diesen nun besser passte als auf jenen. Das neunte Buch mit seiner Alexanderweissagung ist demgemäss nicht abhängig von dem dritten; beide gehen auf eine gemeinsame Quelle zurück. Auch das ist bemerkenswert, dass sich von der Fortsetzung jener Weissagung auf Alexander III 397—400, die wir oben nicht mehr deuten konnten, im neunten Buch an dieser Stelle nichts findet.[8] Auch in einzelnen Zügen scheint die Weissagung in

[1] Sibylle X ist offenbar als Fortsetzung von Sib. IX gedacht, und beginnt mit der eben erörterten Zeitbestimmung (V. 12). Daran schliesst sich die Weissagung über Augustus. Daraus ist vielleicht zu schliessen, dass IX 272—295, vielleicht auch die sinnlos entstellte Cäsar-Weissagung 261—271, erst später eingeschoben sind.

[2] Rzach; cod. κόςμον τε. [3] Alexandre; cod. μόνον.

[4] Cod. ἀντὶ δίκης, von Rzach nach der parallelen Stelle corrigiert.

[5] Cod. λώβην; λώβης· von Rzach nach der parallelen Stelle corrigiert.

[6] Rzach; cod. ἥξει.

[7] Cod. καὶ πᾶσα πᾶσα, von Rzach corrigiert nach der parallelen Stelle.

[8] Diese Fortsetzung, III 397—400 deutet man gewöhnlich auf die Nachfolger Antiochus IV. Schürer III.3 438. Anm. 137 hat bereits die Schwierigkeiten, welche diese Deutung drücken, hervorgehoben. Sie ist m. E. noch unsicherer als Schürer annimmt.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Sibylle IX ursprünglicher zu sein als in Sib. III. So ist hier statt der πορφυρέη λώπη nur von einer λώπη (s. o.) die Rede, so wird noch deutlicher hier als dort auf die himmlische Abstammung Alexanders angespielt: φεῦγε κεραύνιον ἄνδρα. Auch die Schilderung Alexanders als λέων passt gut zu dem, was oben über Alexanders bildliche Darstellung gesagt ist.

Eine Weissagung, wie sie in den letztgenannten Versen vorliegt, könnte nun wirklich in jener postulierten hellenistisch-chaldäischen Weissagung gestanden haben. Nicht ohne Widerwillen, aber doch mit scheuer Ehrfurcht ist hier die titanenhafte Gestalt Alexanders gezeichnet. Seine himmlische Abkunft wird deutlich anerkannt. Und somit können wir vermuten, dass uns in dem Stück III 381—400, namentlich aber in den ersten Partieen des neunten Sibyllenbuches eine ältere Alexandersibylle thatsächlich erhalten ist.

Das Resultat, dass III 381—(397) 400 eine herübergenommene und umgearbeitete ältere Alexanderweissagung enthalten, erhält nun übrigens noch seine Bestätigung durch einen Blick auf den Compositionscharakter des grösseren Abschnittes III 295—488, in welchem er uns erhalten ist.

Nach einer Einleitung V. 295—300 folgt hier zunächst eine Unheilsweissagung gegen Babylon V. 301—313, die an die besprochenen Prophetien III 384—387 IX 204—206 erinnert. Die Weissagung gegen Ägypten 314—318 verrät deutlich die Hand des jüdischen Sibyllisten, der unter Ptolemaeus Physkon schrieb. Wenn dann hier die Weissagung über Gog und Magog folgt (319—322 cf. 512—519), so erinnern wir uns an spätere schon Josephus bekannte Sagenbildung, über Alexanders

---

So ist z. B. der Text von III 399 so unsicher überliefert, dass Blass auf eine Übersetzung verzichtet. Im übrigen finden sich beinahe dieselben Worte im neunten Buch der Sibylle V 250—253, hier auf die Wirren der letzten Ptolemäer bezogen, und hier wie es scheint in ursprünglicherer Form. Denn die Beziehungen auf Daniel ἐκ δέκα μὲν κεράτων III 397 und III 400 καὶ τότε δὴ παραφυόμενον κέρας ἄρξει fehlen dort gänzlich. Der grammatisch schwierige Satz κόψει πορφυρέης γενεῆς γενετῆρα μαχητήν kehrt dort in der gedrungeneren, vielleicht ursprünglicheren Form wieder κόψει πορφύρεος γενέτης κ. τ. α., so dass Rzach III 398 danach verbessert. III 399 ist wie gesagt sinnlos entstellt, übersetzbar ist nur etwa: κ'αὐτὸς ἀφ' υἱωνῶν . . . . φθεῖται. IX 251 f. giebt einen guten Sinn: καὐτὸς ὑφ' υἱῆος, πρὶν δὴ φυτὸν ἄλλο φυτεύσει, ἐκλείψει . . . Rzach verbessert III 399 ebenfalls nach der Parallelstelle. IX 250 ff. ist demgemäss von III 397 ff. nicht abhängig. Beide Stellen gehen auch hier wahrscheinlich auf eine ältere Quelle zurück, in der vielleicht ganz allgemein im apokryphischen Stil — vgl. die Weissagung, dass der Sohn den Vater tötet — von den Wirren im Anfang der Diadochenzeit die Rede war. Möglich bleibt dann, dass der Verfasser des III. Sibyllenbuches diese Weissagung auf Antiochus IV und seine Nachfolger umgedeutet hat.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Zug gegen diese Völker.[1] Sehr schwer ist das Verständnis der folgenden Weissagung 323—333. „Weh, weh Dir Libyen, weh Land und Meer; Töchter des Westens, die ihr einen bitteren Tag erleben werdet". Das Unglück soll nach der Sibylle die Angeredeten treffen, weil sie „das grosse Haus des Unsterblichen zerstört, es mit eisernem Zahn furchtbar zermalmt haben." Alexandre nahm aus dieser Stelle die Veranlassung, das ganze zweite Stück des Sibyllenbuches bis in die Zeit nach der zweiten Zerstörung des Tempels hinabzurücken. Er bezog die „Töchter des Abendlandes" auf die Städte Italiens. Das aber geht nicht an, da bei dieser Annahme die Weissagung über Libyen ganz isoliert dastände. Die „Töchter des Westens" müssen die libyschen Städte sein. Friedlieb meinte, dass die Libyer besonders bei der Eroberung Jerusalems durch Nebukadnezar beteiligt gewesen seien, ist aber den Beweis für die Behauptung schuldig geblieben. Ich glaube ihn erbringen zu können. Es existierte eine chaldäisch-hellenistische Tradition von einem Siegeszug des Nebukadnezar, auf dem er wie Herakles ganz Afrika durchzogen haben soll. Megasthenes (= Josephus contra Apionem I 144—145) und Abydenus nach Megasthenes[2] haben uns diese Volkssage bewahrt. Könnte nicht unsre Sibylle durch eine derartige Tradition zu der Annahme, dass die Libyer im Gefolge des Nebukadnezar das Haus des Allmächtigen zerstört hätten, veranlasst sein? Dass jene Sage vom Siegeszug Nebukadnezars bis zu den Säulen des Herkules die Phantasie späterer Zeit beschäftigt hat, zeigt auch Dan 11, 40—45. Bei der Schilderung des Königs von Norden in der Endzeit heisst es dort: „Und Libyer und Kuschiten werden in seinem Gefolge sein." Auch hier scheint die Nebukadnezarsage nachgewirkt zu haben. Wie einst jener mit den Völkern des fernsten Westens gegen Jerusalem zog, so soll es auch der König der Endzeit thun.

Sib. III 334—349 sind zu allgemeinen Inhalts als dass man über sie etwas bestimmtes ausmachen könnte. Die Weissagung über Rom 350—366 stammt direkt aus der Hand des Verfassers der vorliegenden Sibylle. 367—400 folgt dann unsere Alexandersibylle. Aber auch 401—409 ist eine alte, jedenfalls herübergenommene Weissagung hellenistischen Charakters[3], 419—432 eine wahrscheinlich der erythräischen

[1] Bellum Jud. VII 245.

[2] Eusebius, Pr. Ev. IX 41 und Chronik ed. Schoene I 41.

[3] Sie findet sich an mehreren Stellen der Sibyllenlitteratur. Ein Stück daraus steht innerhalb der Flutweissagung I 184 ff. in Verbindung mit der in der folgenden Anmerkung besprochenen Weissagung über Homer. Sie ist jedenfalls nicht ursprünglich

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Sibylle entlehnte Polemik gegen Homer.[1] — Es folgen endlich Weissagungen verschiedenen Inhalts in einer jeder genaueren Deutung meist spottenden Form. Darunter jedenfalls 464—469, 484b—488 vom Sibyllisten letzter Hand.

Es ist also das Urteil Alexandres über Sib. III 295—488 geradezu in das Gegenteil umzukehren. Es handelt sich hier nicht um Interpolationen, die in einer weit jüngeren Zeit an der jüdischen Sibylle vorgenommen wären, sondern umgekehrt hat die jüdische Sibylle in diesem Abschnitt gerade eine Reihe älterer Traditionen und Fragmente nichtjüdischer Provenienz übernommen. Und die Wahrscheinlichkeit wächst, dass unter diesen älteren Stücken auch eine hellenistisch-chaldäische Alexandersibylle sich befunden habe.

Zum Schluss mag noch darauf hingewiesen werden, dass auch die vierte Sibylle auf ähnliche ältere Zusammenhänge hinweist. Diese bald nach dem Jahre 79 geschriebene Sibylle weissagt den Verlauf der Weltgeschichte in zehn Geschlechtern.[2] Von diesen zehn Geschlechtern weist nun die Sibylle sechs Geschlechter der assyrisch-babylonischen

---

jüdisch vgl. die dunkle Anspielung auf den ἐνοσίχθων v. 408. Wir haben hier aller Wahrscheinlichkeit nach eine hellenische Flutsage. Zu der Andeutung v. 408 von dem Regiment des Erderschütteres vgl. übrigens Apollodor I 7, 2 Usener Sintflutsagen 33. Nachweise über die Existenz einer phrygischen Flutsage: Usener 48 ff. Eine Vermengung der semitischen Flutsage und der griechischen findet sich bei Lucian, de dea syria c. 12 f. (Usener S. 46 f.). Die Frau des Noah heisst bei den Gnostikern Epiphanius 26, 1 Νωρία, und Νωρία soll nach Epiphanius Übersetzung von Πύρρα sein. Den synkretistischen Charakter der Phrygischen Sagen, vor allem auch der Henoch-Nannakossage verkennt Schürer III3 15.

[1] Mit vollem Recht urteilt Gruppe S. 685, dass die Nachricht, die Varro (= Lactanz, div. inst. I 6, 9) von der Erythraea überliefert, dass sie Trojas Untergang geweissagt und den Homer der Lüge geziehen habe, nicht auf unsere Sibylle sich beziehe, sondern thatsächlich auf eine verlorene griechische Sibylle deute. Wenn Pausanias X 12, 2 seinerseits von der delphischen Sibylle, die er Herophile nennt, eine ähnliche Notiz bringt, so ist der Widerspruch leicht zu lösen. Denn Pausanias und sein Gewährsmann schieben sichtlich die ältere Erythraea gegenüber der delphisch trojanischen Herophile zurück. Dasselbe gilt von Diodor IV 66 und der Notiz des Bocchus bei Solinus p. 38, 21–24 ed. Mommsen: „Delphicam autem Sibyllam ante Trojana bella vaticinatam Bocchus autumnat, cuius plurimos versus operi suo Homerum inseruisse manifestat" vgl. Rzachs Ausgabe zu Sib. III 414 ff. Die Weissagungen über Troja haben ursprünglich der Erythraea angehört, wofür auch noch Sib. III 814 spricht. Später wurden sie dann andern Rivalinnen untergeschoben (Gruppe 686 Anm. 16). Die Weissagung steht in der Sibyllensammlung nicht nur hier, sondern auch IX 125—143, 163—171. Wenn mit ihr sich auch an dieser Stelle eine Weissagung über Phrygien verbindet, so mag auch eine derartige Weissagung in der Erythraea gestanden haben.

[2] V. 47 ist mit den Handschr. μὲν δεκάτῃ γενεῇ (nicht ἐνδεκάτῃ) zu lesen und danach mit Alexandre v. 20 ἄχρις ἐς δεκάτην zu corrigieren.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Herrschaft zu, dann zwei Geschlechter den Medern, eines den Persern. In diesem soll der Zug des Xerxes nach Griechenland stattfinden v. 76—79. Im zehnten Geschlecht aber — vorher ist v. 83—85 der peloponnesische Krieg geweissagt — wird den Persern ein böses Joch auferlegt werden, Babylon wird gering dastehen, Macedonier werden in Baktrien wohnen. Im folgenden wird dann kurz die römische Herrschaft und die Zerstörung Korinths und Karthagos angedeutet (102—106). Mit 115—127 sind wir bereits bei der Zerstörung des zweiten Tempels angelangt. Alle die Ereignisse von Alexander bis zur Zerstörung des Tempels werden also in das zehnte Geschlecht verlegt! Das Rätsel, das hier vorliegt, wird durch die Annahme gelöst, dass hier eine ältere Weissagung — etwa IV 49—101 — aus einer Zeit, in welcher Alexander und die Diadochen noch als das letzte Geschlecht der Weltgeschichte gelten konnten — in einer späteren Zeit umgearbeitet ist. Diese Vermutung erhält noch eine erfreuliche Bestätigung dadurch, dass die letzten Verse dieser Weissagung 97—98 (Rzach 95—96) von Strabo I 3, 7 und XII 2, 4 ausdrücklich als Verse eines hellenischen χρηcμόc citiert werden. Ferner vergleiche man zu v. 100f. Pausanias II 7, 1. Überhaupt scheinen die meisten der hier vorkommenden Städteorakel heidnischen Ursprungs zu sein z. B. v. 91. 92 (Rzach 99f. = III 365). Eine ähnliche Weissagung wie IV 49ff. mag auch der Stelle III 156—161 zu Grunde liegen. Hier wäre dann die Weissagung der ägyptischen und römischen Herrschaft hinzugefügt. Wenn sich die Weissagungen von Xerxes und den Wirren des peloponnesischen Krieges IV 76—85 in Sib. IX 178—185 wiederfinden, so deutet das wieder auf eine gemeinsame IV und IX zu Grunde liegende Quelle.

Somit ist es von allen Seiten her sehr wahrscheinlich geworden, dass die dritte Sibylle eine von ihr gar nicht mehr verstandene ältere Alexanderweissagung nichtjüdischer Herkunft herübergenommen habe. Nun meine ich laufen die Linien zusammen. Eine babylonische Sibylle ist sicher in unserm dritten Sibyllenbuch bearbeitet und aufgenommen. Diese babylonische Sibylle ist nach der Tradition identisch mit einer persischen Sibylle. Diese soll von Alexander geweissagt haben. Eine Alexanderweissagung findet sich eingesprengt und herübergenommen in unsrer dritten Sibylle. Der Schluss liegt nahe, dass die chaldäisch-berossianische Sibylle mit einer Alexanderweissagung etwa geschlossen habe, und dass die jüdische Sibylle auch an diesem Punkt von ihr abhängig sei.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

II.

Diese mühsamen und verwickelten Untersuchungen haben nun ein ganz besonderes religionsgeschichtliches Interesse. Der Nachweis Geffkens von einer starken und durchgängigen Benutzung einer chaldäisch-heidnischen Sibylle durch die jüdische beweist von neuem, was in dieser Beziehung im späteren Judentum noch alles möglich war. Der Verfasser der III. Sibylle ist ein starrer, rechtgläubiger, auf alles Heidentum mit Verachtung herabsehender Jude. Er schreibt in dem starken Bewusstsein, dass das Judentum im Besitze der Wahrheit und das Licht der Welt sei. Er will durch seine Busspredigt das Hellenentum von seiner Gottlosigkeit und Lasterhaftigkeit bekehren. Und doch nimmt er ganze Partieen heidnischer Weissagungen in sein Werk hinüber. Die gesamte spätjüdische Litteratur — mit wenigen Ausnahmen — die alexandrinische wie die palästinensische ist bereits stark synkretistisch. Das wird, je länger man forscht, mit immer grösserer Deutlichkeit zu Tage treten.

Wir sehen auch vor allem, wie der Process der Herübernahme fremder Mythen und Sagen aus der Urzeit für das Judentum keineswegs mit der Kanonisierung des Pentateuchs (der Genesis) aufgehört hat. Das Einströmen fremder Elemente geht ungehindert weiter seinen Gang. Eine späte Schrift wie die Sibylle zeigt noch deutlich ursprüngliche und von der Genesis unabhängige Berührungen mit dem babylonischen Flutbericht. Über die Genesis hinüber sind uns in dieser Litteratur Spuren der heidnischen Turmbausage, nach deren Muster die Genesiserzählung concipiert wurde, aufbewahrt. Dieselben Beobachtungen liessen sich noch an vielen Punkten machen: in der Kosmogonie, in den Paradiesessagen, in den Adamserzählungen, in der Sage vom Engelfall, in den Berichten über Henoch u. s. f. Der Process, der mit den ersten Capiteln der Genesis begonnen, setzt sich in unverminderter Kraft fort.

Und diese Übergänge vollziehen sich im hellen Lichte der Geschichte. Es handelt sich hier nicht um Entlehnungen aus urältester Zeit, um Übergänge, die sich etwa nur in Jahrhunderten vollziehen und im einzelnen uncontrollierbar in der Tiefe der Volksseele vor sich gehen, vielmehr um ganz bestimmt festlegbare Vorgänge. Hier in unserm Fall — und in manchen andern — eignet sich ein einzelner Litterat fremde religiöse Vorstellungen bewusst an, arbeitet sie nach seinen Tendenzen um und benutzt sie bewusst für propagandistische, apologetische Zwecke. Und derselbe Verfasser ist dabei ein rechtgläubiger Jude und denkt sich nichts arges dabei. Man wird also gegenüber diesen und ähnlichen Thatsachen nicht mehr behaupten dürfen, dass derartige bewusste

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

und in einem nachweisbaren Moment vollzogene Entlehnungen eine geschichtliche Unmöglichkeit oder Seltenheit seien. Vielleicht wird sich von hier aus auch ein anderes Urteil über manche Partieen der ersten Capitel der Genesis und ihr Alter ergeben.

Mochte das Judentum der nachmakkabäischen Zeit sich noch so ängstlich und beflissen von der heidnischen Welt im grossen und ganzen abschliessen, so spotteten die Verhältnisse bis zu einem gewissen Grade dieses Bestrebens. Das Leben der Völker war einmal ein gemeinsames geworden. Und durch alle Fugen und Spalten, durch alle Poren drang fremdartiges und heterogenes in das Judentum ein. Man mag einwenden, alles das was das Judentum so herübergenommen, seien Aussendinge gewesen von nicht mehr als antiquarischem Interesse. Aber es hatte sein Bewenden bei diesen Aussendingen nicht. Ihre deutlich sichtbare Herübernahme ist nur ein Symptom für einen inneren Verschmelzungsprocess, den nachzuweisen hier nicht der Ort ist.

Ich möchte in diesem Zusammenhang nun noch, indem ich das Gebiet der Sibyllenlitteratur verlasse, einige weitere Entlehnungen der Judentums auf dem Gebiet der Flut- und Turmbausage nachweisen.

Wir haben oben gesehen, wie Züge der alten babylonischen Flutsage direct noch in die spätjüdische Überlieferung übergegangen sind. Es liegt hierfür noch ein weiteres eklatantes Beispiel vor, — allerdings nicht innerhalb der sibyllinischen Litteratur.

Berossus berichtet in seiner Wiedergabe der alten chaldäischen Flutsage, dass Xisuthros vor der Flut den Befehl bekommen habe, alle heiligen Schriften nach der Sonnenstadt Sippar zu bringen, um sie dort zu vergraben. Nach der Entrückung der Xisuthros bekommen seine Nachkommen den Befehl, in Sippar die Schriften auszugraben und sie dann zu verbreiten. Den Anfang des Berichtes überliefert auch Abydenus. In dem Bericht der Keilschriften findet sich dieser Zug nicht. Er mag vielleicht erst späteren Datums sein.

Diese Sage ist in die jüdische Litteratur übergegangen. In den Jubilaeen 8, 3 wird von Kenan erzählt: „Und er fand eine Schrift, welche die Vorväter in einen Felsen eingegraben hatten. Und er las, was in ihr stand, und schrieb sie ab, und er ersah aus ihr, dass in ihr die Lehre der Wächter war, durch die sie die Zauberlehre von der Sonne und dem Monde und den Sternen in allen Zeichen des Himmels machten. Und er schrieb sie auf und redete nicht darüber, denn er fürchtete sich zu Noah darüber zu reden, damit er nicht deswegen auf ihn zürne."

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Einen ganz ähnlichen, doch nicht denselben Bericht muss Julius Afrikanus[1] vor Augen gehabt haben. Denn die Quelle des Afrikanus kannte den Kenan des LXX-Berichtes nicht und erzählt demgemäss dieselbe Geschichte von Sela.

In der Hauptsache liegt hier dieselbe Überlieferung vor. Die Weisheit der vorflutlichen Väter wird durch eine bestimmte Veranstaltung gerettet und den Nachkommen aufbewahrt. Die Varianten dieser Überlieferung sind beträchtlich und lehrreich. Hier ist die Weisheit der Väter auf verborgenen Tafeln geschrieben. Dort ist sie auf Felsen inschriftlich eingegraben. Die Sage hat eben ätiologischen Charakter, und ist einerseits an den zahlreichen Felsinschriften des Orients namentlich persischen Ursprungs, andererseits an den Thontafeln der assyrisch-babylonischen Bibliotheken orientiert. Beide Male erklärt sie den Ursprung dieser geheimnisvollen Aufzeichnungen. Es ist vorflutliche Weisheit, die hier verzeichnet wurde. — Für die jüdische Tradition ist diese Weisheit aber bereits bedenkliche, sündige Weisheit geworden. Es ist die Zauberweisheit der Wächter, der gefallenen Engel, von denen die Vorväter sie überkommen haben. Wenn in der jüdischen Tradition Kenan (Sela) diese Weisheit findet, so ist Kenan (Sela) der Sohn Arpachsads, nach der Überlieferung der Stammvater der Chaldäer: Josephus I 144 Ἀρφαξάδης δὲ τοὺς νῦν Χαλδαίους καλουμένους Ἀρφαξαδαίους ὠνόμασεν ἄρξας αὐτῶν.[2] Die Weisheit um die es sich handelt ist chaldäische Weisheit, wir stehen auf dem Boden chaldäischer Tradition.

In einem andern Zweig jüdischer Tradition gilt die vorflutliche Weisheit noch nicht als verderblich. Im slavischen Henoch c. 33 (Rec. B ed. Bonwetsch) heisst es: „Deine Handschrift und die Handschrift Deiner Väter Adams und Seths wird nicht vernichtet werden

---

[1] Vgl. die uns erhaltenen Excerptoren des Afrikanus: Leo Grammaticus 12, 8 ed. Bonn.; ἐκλογαὶ ἱστοριῶν (Cramer, anecdota Paris. II 249); Theodosius v. Melite 16 (Monumenta saecularia. München p. 16); Georgius Hamartol. Migne Patr. Gr. 110 p. 93; Prooemium des Malalas ed. Bonn p. 11 (Syncellus ed. Bonn p. 150 hat Kenan). Am getreuesten scheint Theodosius u. Melite den Afrikanus hier wiederzugeben.

[2] In den Acten des Simon und Judas, Abdias VI 7—23 treten dem Simon und Judas Zaroes (= Zervan) und Arfaxat als Gegner entgegen. Es sind die Repräsentanten der chaldäischen und magischen Religion (Gutschmid, kl. Schriften II 364). Bei Abu-l-farag Chron. Syr. p. 11 finden sich beide Khêsarvanûs und Arphâzâd an vierter und fünfter Stelle einer angeblichen chaldäischen Königsliste. Vgl. die Liste des Mar-Michael (Gelzer Julius Afrikanus II 445) und Wardans des Grossen (ib. II 489): Arphiazat, Khsaros (Zaroes), Wilos (Bel).

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

bis zum letzten Aeon, da ich meinen Engeln Orioch und Marioch[1] geboten habe, als ich sie auf die Erde setzte, und ihnen befohlen habe, dass sie das Blatt auf die Zeiten bewahren, und dass sie die Handschrift Deiner Väter bewahren, damit sie nicht umkomme in der Sintflut, welche ich machen werde in Deinem Geschlecht."

Jene Weisheit ist also hier kanonisiert, sie gilt als die Weisheit Henochs[2] und der Väter. Später, als Henoch und die speculativen Phantastereien, die sich an seinen Namen hefteten, dem Judentum verdächtig wurden, wurde Seth der Heros aller Weisheit und Wissenschaft. Schon bei Josephus, Ant. I 70f. begegnet uns die später weit verbreitete Erzählung, dass die Sethiten, da sie gewusst hätten, dass die Welt zweimal, einmal durch Feuer und einmal durch Wasser untergehen werden, zwei Säulen eine von Thon und eine von Stein errichtet und darauf ihre Wissenschaft verzeichnet hätten. Und es sei die eine Säule in Syrien bis auf diesen Tag geblieben.[3] — Eine directe Parallele liegt Vita Adae 49f. vor. Auf den Rat Evas zeichnen die Söhne Adams alle ihre Erlebnisse auf zwei Tafeln von Stein und Thon auf.[4] — Hier hat sich also die Sage mit der eschatologischen Tradition vom doppelten Weltuntergang durch Wasser und Feuer verbunden.[5]

Die Sage hat noch weitere Kreise gezogen. Nach Georgius Syncellus I p. 72 ed. Bonn. soll der Ägypter Manetho von Säulen

---

[1] Die beiden Namen führen uns in einen andern Sagenkreis. Die Namen der (beiden) gefallenen Engel (nach jüdischer Überlieferung Semjasa und Asael) lauten nach arabischer Tradition Harut und Marut (= Orioch, Marioch!). Lagarde vermutete in diesen die Erzengel der persischen Spekulation Haurvatat und Ameretat. — Vgl. Grünbaum, Beitr. z. semit. Sagenkunde ZDMG 31.

[2] Über Henochs Stellung als Offenbarungsträger vgl. ausser dem Kreis der Henochischen Schriften Eupolemos b. Euseb. Praep. Ev. IX 17; Georgius Syncellus ed. Bonn p. 60 (nach diesem Cedrenus); Michael Glykas ed. Bonn p. 228. Noch in der Pistis Sophia ed. Schwartze, Übers. S. 221, 5 giebt Jesus dem Henoch Bücher der Offenbarung und befiehlt sie im Felsen Ararat zu verbergen. Der ἄρχων Kalapataurod (Harut und Marut?) wird als Wächter derselben gesetzt.

[3] Nach Josephus bringen die Nachricht: Johannes Antiochenus, Müller Fragm. Graec. Hist. IV 540; Joel Chronographia, Ps Malalas (= Georgius Monachus) ed. Bonn; ἐκλογὴ χρονικῶν, Cramer, Anecd. Paris. II 233. (Hier findet Arpachsad selbst die verborgene Weisheit).

[4] Dieselbe Variante der Sage in der Byzantinischen Palaea historica (Vassiliev, Anecdota Graeco-Byzantina 197), nur dass hier wieder Henoch der Verfertiger der Tafeln ist, während der Sepher Hajaschar (Migne, Dictionnaire des Apokryphes II 1091) dasselbe wiederum vom vorflutlichen Kenan berichtet.

[5] Wahrscheinlich eine chaldäische Speculation, welche bereits Berossus (nach Seneca, Nat. Quaest. III 29. Müller Fr. Gr. H. II 510) vortrug. Ihre philosophische Durchbildung erhielt diese Theorie in der späteren Stoa.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Säulen im syrischen Land erzählt haben, die in hieroglyphischer Schrift von Toth (dem ersten Hermes) beschrieben und nach der Flut von Agathodaemon (dem zweiten Hermes) dem Vater Tats in die hellenische Sprache übersetzt seien. Auch die pseudoägyptische Weisheit der hermetischen Schriften — denn auf diese Litteratur deuten jene Namen[1] — stammte aus vorflutlicher Zeit. Einen ähnlichen Bericht bringt Zosimus von Panopolis bei Georgius Syncellus I p. 23f.

Noch verwickelter ist die Überlieferung in dem tractatus de mysteriis litterarum (Amélineau, les traités gnostiques, 282 ff.). Hier wird erzählt, dass die syrische Sprache vor der Flut die allgemeine gewesen sei. In ihr habe Gott auf Tafeln die Weisheit des Menschengeschlechts eingegraben. Diese sei von Kadmus gefunden, und so habe die Wissenschaft in Phönicien und Palaestina ihren Anfang genommen und sei von da zu den Griechen gekommen.

Lenken wir nun noch einmal auf die Turmbausage unsern Blick. Wenn es richtig ist, dass es eine nichtjüdische von der Genesis unabhängige Turmbausage gegeben hat, die auch späteren Zeiten noch zugänglich war, so gewinnen alle Varianten der Turmbauerzählung in jüdischer und christlicher Tradition besonderen Wert. Ich verweise hier vor allem auf den jüdischen (?) Schriftsteller Eupolemos, dessen ganz eigentümlichen Bericht Eusebius, Pr. Ev. IX 17 in folgendem Auszug wiedergiebt: „Er sagt in dem Werk über die Juden in Assyrien, die Stadt Babylon sei zuerst begründet von den von der Flut Zerstreuten. Es seien dies aber die Giganten. Sie hätten aber den bekannten Turm gebaut. Als aber dieser durch die Macht Gottes gefallen wäre, hätten sich die Giganten über die ganze Erde zerstreut (im zehnten Geschlecht). Er sagt aber dass in Kamarina, der Stadt Babylons, welche einige Ur nennen — das heisst übersetzt Stadt der Chaldaeer — (im dreizehnten Geschlecht) Abraham geboren sei." Es scheint fast als wenn Eupolemos Bericht im letzten Grunde wieder auf die jüdische Sibylle resp. deren Vorgängerin, die chaldäische Sibylle sich zurückführen liesse. Wenn er die Turmerbauer mit den Giganten identificiert, so ist ihm hier wohl die Verwechselung der Titanen mit den Giganten passiert. Die Erzählung vom Geschick der ersteren war ja in jenen Sibyllen mit der

[1] Toth, Hermes ist der Träger der späteren ägyptischen Weisheit, namentlich auch in den sog. hermetischen Schriften. Hermes-Taauth spielt eine Rolle im Pseudo-Sanchuniathon. Bei den heidnischen Ssabiern, die Chwolsohn in seinem Werk über die harranischen Ssabier dargestellt hat, wird Hermes mit Seth, Agathodaemon mit Henoch (Idris) identificiert.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Turmbausage verbunden. Dass die Giganten im zehnten Geschlecht lebten, entlehnte er der Angabe Sib. III 108, oder deren Quelle. Wenn als Heimatstadt Abrahams Kamarina genannt wird, so ist daran zu erinnern, dass Sib. III 736 das jüdische Geschlecht mit Kamarina bezeichnet (μὴ κίνει Καμάριναν), und dass vielleicht mit Alexandre III 218 zu lesen ist ἔστι πόλις [Καμάρινα][1] κατὰ χθονὸς Οὖρ Χαλδαίων. — Vielleicht war Eupolemos direct von den Angaben der Sibylle abhängig. Aber woher wusste dieser, dass Kamarina(?) die Heimat Abrahams gewesen sei?

Noch eigentümlicher lautet ein ganz ähnlicher Bericht aus einem Anonymus, den Eusebius IX 18 excerpiert: „In anonymen Schriften fanden wir, dass Abraham zu den Giganten gehörte, die in Babylon wohnten; wegen ihrer Gottlosigkeit aber seien diese von den Göttern getötet. Einer von ihnen Belos, der dem Tode entflohen sei, habe in Babylon sich niedergelassen, einen Turm gebaut und in diesem, der von dem Erbauer Belos genannt sei, gewohnt." — Dieser, wie es scheint, nur fragmentarisch erhaltene Bericht ist entschieden noch eigentümlicher und origineller als der erste, als dessen wahrscheinliche Vorlage er angesehen werden mag.[2] Hier wie dort haben wir die Erwähnung der Giganten, hier wie dort wird Abraham mit dem Geschlecht der Giganten in Beziehung gesetzt. Aber die polytheistische Grundlage dieses Berichts ist noch deutlich erhalten. Vor allem ist die Erwähnung des Belos hervorzuheben. Der Euemerismus hat sich hier auch des assyrisch-babylonischen Bels bemächtigt. Bel gilt nun als der Gründer Babylons. Der Bericht über ihn ist allerdings fragmentarisch und undeutlich. Man sieht nicht klar, ob der Turm des Bel, der hier erwähnt wird, identisch ist mit dem Turm der Genesissage oder nicht. Das Letztere scheint wahrscheinlicher. Weiter bleibt es unklar, ob die vorher erwähnte Strafe der Götter sich auf das Flutgeschlecht oder das Turmbaugeschlecht bezieht. — Jedenfalls macht der Name des Belos über allen Zweifel deutlich, dass der vorliegende Bericht auf völlig synkretistischem Boden steht.

[1] In den Codices ist hier eine Lücke.

[2] Der Zusammenhang zwischen den Berichten IX 17 f. wirft auch ein gewisses Licht auf die vielfach erörterte Eupolemosfrage. Man hat das Fragment IX 17 wegen seines specifisch unjüdischen Charakters, namentlich auch wegen der Erwähnung des Garizimberges dem Eupolemos absprechen wollen. Durch den Vergleich IX 17 und IX 18 erscheint Eupolemos jedoch als Compilator, der wie es scheint seine Quellen, darunter eine samaritanische, ziemlich sinnlos abgeschrieben hat. Es liegt also kein zwingender Grund vor, an der Angabe des Eusebius zu zweifeln.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

In den orientalischen euemeristischen Sagenbildungen spielt Βῆλος überhaupt eine grosse Rolle. Er wird dann gerne mit Κρόνος identificiert. So heisst es bei Eupolemos am Schluss jenes oben citierten Fragments: Βαβυλωνίους γὰρ λέγειν πρῶτον γενέσθαι Βῆλον, ὃν εἶναι Κρόνον. Belos Söhne sollen der jüngere Bel und Kanaan gewesen sein. In denselben Kreis gehört die Notiz aus Thallos bei Theophilus ad Autolycum III 29: καὶ γὰρ Βήλου τοῦ Ἀσσυρίων βασιλεύσαντος καὶ Κρόνου τοῦ Τιτᾶνος Θάλλος μέμνηται φάσκων τὸν Βῆλον πεπολεμηκέναι σὺν τοῖς Τιτᾶσι πρὸς τὸν Δία καὶ τοὺς σὺν αὐτῷ θεοὺς λεγομένους. — Hier liegt sichtlich eine Variante zu dem Stück Sibylle III 110—155 vor. Auch bei Julius Afrikanus, der hier sicher auf eine alte jüdisch(?) synkretistische Quelle zurückgeht, ist Kronos Belos der Anfänger und Ahnherr der semitischen Dynastie (Gelzer, Julius Afrikanus I 68ff.). Nach Abydenus (Eusebius, Chronicon ed. Schoene I 39) hat Belos Babylon gegründet, Nebukadnezar setzte sein Werk fort. Nach derselben Quelle (I 53)[1] war Belus sogar der Ahnherr des sagenhaften assyrischen Stammherrn (Gottes) Ninus, offenbar eine babylonische, Babylon gegenüber Assur verherrlichende Sage, die bei Julius Afrikanus und dessen Nachfolgern wiederkehrt.[2]

Auch sonst bietet die spätere Überlieferung der Turmbausage noch manches religionsgeschichtlich nicht uninteressante Material. Ich beschränke mich hier auf eine Zusammenstellung der hauptsächlich in Betracht kommenden Quellen Buch der Jubilaeen 10, 18—27; Josephus, Antiq. I 109—119, das griechisch-slavische Baruchbuch c. 3. (Kautzsch Pseudepigraphen 450); das jerusalemische Targum zu Gen 10, 9, 11, 2—9; Bereschit Rabba c. 38; Talmud Bab. Chulin 89a, Sanhedrin 109a; Sepher Hajaschar (bei Migne Dictionnaire des Apocryphes II 1107 f.); Hebräisches Testament Naphthalis c. 8—10 (Kautzsch l. c. 491 f.), Pirke des R. Eliezer c. 11 u. 24; Tanchuma zu Gen 11 vgl. Beer, Leben Abrahams S. 8 u. 9, Herbelot, bibliotheca orientalis s. v. Nemrod.

Wenn man unter diesem Gesichtspunkt die späteren jüdisch-christlichen, halbbiblischen und sehr oft offenbar unbiblischen Traditionen und Sagenbildungen durchforscht, so gewinnt das scheinbar uneinheitliche und verworrene einen tieferen Zusammenhang; es erhalten die sonder-

[1] Vgl. Moses von Khorene, Hist. Armen. I 4 ed. Whiston p. 12 f., der sich hier — wahrscheinlich in einem Schwindelcitat — direct auf Abydenus beruft.

[2] Zu vergleichen ist die Rolle die Belos im Sanchuniathon Eusebius, Praep. Ev. I 10, spielt.

8. 2. 1902.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

barsten und bizarren Züge oft ein spezielles religionsgeschichtliches Interesse. Man muss nur energisch mit der Vorstellung brechen, als walte in diesen Weiterbildungen vorwiegend eine mit dem Stoff der Bibel freischaltende, wunderliche und groteske Phantasie. Zu allermeist geben diese Traditionen Zeugnis von dem Ineinanderfluten religiöser Traditionen verschiedenster Provenienz im hellenistischen und römischen Zeitalter. Und viel wertvolles Material für die bis jetzt so dunkle und an Quellen so arme Geschichte des mit Alexander dem Grossen beginnenden religiösen Synkretismus, liegt hier vergraben.

[Abgeschlossen am 2. Februar 1902.]

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Unordnungen und Umordnungen im vierten Evangelium.

Von H. Holtzmann in Strassburg.

Es handelt sich im Folgenden um gewisse Beobachtungen und Ergebnisse, die seit ungefähr einem Menschenalter Kritik und Exegese des johanneischen Evangeliums ab und zu beschäftigt haben und einmal einer übersichtlichen Zusammenstellung und Beurteilung bedürftig erscheinen können. Dass dieselben einen namhaften oder gar durschlagenden Erfolg gehabt hätten, kann man zwar, wie sich zeigen wird, nicht sagen; ebensowenig aber, dass sie ohne rechten Anlass aufgetreten seien, dass sie willkürlich und unmotiviert sich eingestellt oder nur leichtfertige Begründung erfahren hätten. Selbst wo man eine vorausbedachte symmetrische Anlage des Evangeliums annehmen zu dürfen glaubt, wird doch zugestanden, dass ein irrationaler Rest von bedeutendem Umfang sich über das Ganze wie über das Einzelne, zumal über die drei Cyklen c. 2—6, erstreckt und die Ausfüllung der einzelnen Fächer des Schemas sich schwerlich durchgehends aus dem Bedürfnis nach logischem Fortschritt und innerer Begriffsentwickelung begreifen lässt, während andererseits ihre Herleitung aus dem objectiven Gang der Geschichte erst recht unmöglich bleibt (vgl. Hand-Commentar zum NT. IV² 1893, S. 19—23). Wie nun, wenn es lediglich zufällige Folge von Redactionsversehen oder von äussern, aus den Bedingungen des antiken Buchwesens erklärbaren Missgeschicken wäre, was hier so verwirrende Wirkung geübt und Incongruenzen, Zusammenhangslosigkeiten, überhaupt unlösbare Rätsel in Menge geschaffen hat? Diese Frage musste sich im Laufe der Untersuchung einmal stellen, und somit erscheint das prinzipielle Recht von Hypothesen, wie sie hier zur Sprache gebracht werden sollen, keineswegs von vornherein anfechtbar. Ausdrücklich sei bemerkt, dass es sich im Folgenden lediglich um Annahme von am unrechten Ort stehenden und

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

darum der Rectifizierung bedürftigen Stellen handelt, nicht aber um Interpolationen oder Auslassungen in vorausgesetzten Quellen und dergleichen.

Frühere Versuche, dem vierten Evangelisten durch Umstellungen aufzuhelfen, haben sich meist auf den Prolog beschränkt. Wir lassen dieselben hier beiseite (vgl. Hand-Commentar S. 27); auch Jean Réville (Le quatrième évangile 1901, S. 96) hat sie für antiquiert erklärt. Dagegen haben innerhalb des Evangeliums selbst solche Experimente vorgenommen F. Hitzig, Geschichte des Volkes Israel 1869, S. 579 f., Norris, Journal of philology III, 1871, S. 107 f., Bertling, Eine Transposition im Evangelium Ioh., Studien und Kritiken 1880, S. 351—53, Spitta, Zur Geschichte und Litteratur des Urchristentums I 1893, S. 155—204, Wendt, Das Johannesevangelium 1900, S. 67—101, Burton, The purpose and place of the gospel of John, Biblical World XIII, 1899, S. 16—41, welcher die gemachten Entdeckungen zur Herstellung folgender Ordnung für c. 6—10 verwertet: **6**, 1—71; **5**, 1—47; **7**, 15—24. 1—14. 25—36. 45—52. 37—44; **8**, 21—59; **9**, 1—41; **10**, 19—21; **8**, 12—20; **10**, 22—29. 1—18. 30—42. Weitere Verhandlung fand die Frage nach „Transpositions of text in St. John's gospel" im Journal of theol. stud. 1900 durch P. M. Strayer (S. 137—139) und C. H. Turner (S. 140—142). Einen vorläufigen Abschluss bietet B. W. Bacon, The displacement of John 14, Journal of the society for biblical literature 1894, S. 64—76, Tatian's rearrangement of the fourth gospel, The American Journal of Theology 1900, S. 770—795, Introduction to the N. T. 1900, S. 272 f., indem er meist im Anschlusse an Tatian, welchem er eine ausserkanonisch vermittelte Kenntnis vom Hergang des öffentlichen Wirkens Jesu zuschreibt, ungefähr folgende Ordnung befürwortet: **1**, 19—51; **3**, 22—**4**, 3; **2**, 12; **4**, 46^{b}—54; **6**, 1—71; **4**, 4—42 (43); **5**, 1—47; **7**, 15—24 (**4**, 45); **7**, 1—14. 25—30; **3**, 1—21; **7**, 31—36. 45—52. 37—44; **10**, 22—25. 7. 8. 10—18. 20—39; **9**, 1—**10**, 5. 9. 19—21; **8**, 12—59; **10**, 40—42; **11**, 1—57; **12**, 20—36. 1—19. 42—50. 36—41; **2**, 13. 14—22; **13**, 1—35; **15**, 1—**16**, 33; **13**, 36—**14**, 31; **17**, 1—**18**, 13. 24. 14. 15. 19—23. 16—18. 25—40; **19**, 1—20, 31.

Am meisten in die Augen fällt, wenn wir von den Vorschlägen Hitzig's zunächst absehen, die Begründung für folgende Versetzungen:

1) Auf 4, 46—54 folgt c. 6;
2) 7, 15—24 gehört in den Zusammenhang von 5, 15—18. 39—47;
3) 10, 26 f. gehört in den Zusammenhang von 10, 4—18;
4) 12, 44—50 setzt die Rede 20—36 fort;
5) Auf c. 14 muss c. 17 folgen;
6) 18, 14—18 wird fortgesetzt in 25—27.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Von Jerusalem sehen wir uns 6, 1 plötzlich und unvermittelt an den galiläischen See versetzt, was allerdings leichter verständlich wäre, wenn sich das damit eingeleitete Capitel an 4, 54 anschliessen würde. So thut namentlich Norris, indem er Joh 5 zwischen 6 und 7 verpflanzt. Einen Vorgänger hat er in dem Kartäuser Ludolphus de Saxonia, dessen im 14. Jahrhundert verfasste Vita Christi evangelicis et scriptoribus orthodoxis excerpta (vom 15. bis 19. Jahrhundert oft gedruckt; Th. Zahn bei Hauck, Real-Encyklopädie³ V, S. 659 schweigt davon) Joh 6 vor Joh 5 setzt (Pars I, c. 67 und 78), wozu der Anlass wohl in der prinziplosen Anordnung des lateinischen Tatian (vgl. Th. Zahn, Geschichte des nt. Kanons II, S. 545) zu suchen ist. Möglich war dies nur bei mangelnder Einsicht in die Composition der Capitel 2—6, denn die beiden, den zweiten dieser drei Cyklen einleitenden Wunder 4, 46—54 und 5, 1—16 können als gleichwertige Illustrationen zu der Rede von der lebenschaffenden Wirksamkeit des Logos-Christus 5, 19—30 nicht auseinander gerissen werden, und die Symmetrie der Composition verlangt auch zu Anfang des dritten Cyklus ein galiläisches Wunder, wie die beiden ersten mit einem solchen eingeleitet waren (Hand-Commentar S. 87. 89 f. 100. 102). Dieser a priori feststehende Schematismus erklärt es, wie der Evangelist bei Ausfüllung seines Fachwerkes die logischer Weise einzuschiebende Rückkehr in die πατρίς 4, 44 diesmal ganz vergessen konnte.

Die christologische Rede selbst berührt die Anklage wegen Sabbatbruches 5, 16 (einen solchen hatte übrigens Jesus selbst gar nicht ausgeführt, sondern blos auf Seiten des Geheilten veranlasst) nur in ihrem ersten Satze 5, 17, und auch hier nur gelegentlich einer apologetischen Argumentation, welche die Folge hat, dass zum ersten sofort ein zweiter und weit grösserer Anstoss 5, 18 tritt; daher neben der ersten sich sofort eine zweite Anklage einstellt, nämlich die auf angemasste Gottgleichheit. Um diese, als den wichtigeren Punkt, handelt es sich daher in allem Folgenden, wie gleich aus dem Schlagwort 5, 23 erhellt, während die Antwort auf die den Sabbat betreffende Anklage erst ein halbes Jahr später 7, 19—24 erfolgt, daher Bertling diese Stelle (wenigstens in ihren Hauptbestandteilen) zwischen 5, 16 und 17 gelesen sehen wollte (vgl. dagegen Waitz, Stud. und Krit. 1881, S. 145—160). Ebenso unleugbar erscheint die Aussage 5, 31 wie eine Beantwortung und vorläufige Bestätigung des Einwandes der Juden 8, 13; dagegen 8, 14, sofern hier der ganz exceptionelle Gesichtspunkt betont wird, unter welchem die gewöhnliche Rechtsregel gerade im vorliegenden Fall ausser Kraft tritt, wie als eine schon 5, 31 in Aussicht genommene, unentratsame Ergänzung.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Gleichwohl steht fest, dass wie ἕως ἄρτι 5, 17, so auch die μείζονα ἔργα 5, 20 auf die Sabbatheilung zurückweisen. Sogar der mit 5, 31 anhebende Teil der Rede, welcher die Jesu zu Gebote stehenden Zeugnisse behandelt, berücksichtigt stillschweigend auch die erste Anklage, sofern dieselbe zum Schutz des Gesetzes erhoben sein will. Gezeigt wird nämlich, wie die Juden in ihrem Eifer für das angeblich verletzte Gesetz bis zur Verleugnung des Gesetzgebers selbst fortgetrieben werden. Zumal das Wort 5, 45 will als eine im Namen des Gesetzgebers selbst erhobene Gegenklage verstanden sein. Die Rede ist somit vom Anfang bis zu Ende als im Zusammenhang mit dem Wunder am Teich stehend gedacht (gegen B. Weiss bei Meyer II[8] 1893, S. 203. 214). Sie bedarf also, um verständlich zu sein, keiner ergänzenden Einschaltung. Vielmehr könnte es sich nur darum handeln, ob sie etwa eine Verlängerung durch 7, 11—24 oder vielmehr die ganze Scene eine solche durch 7, 15—24 vertrüge, in welchem Falle dann nicht bloss die γράμματα 5, 47 auf 7, 15 überleiten, sondern auch 7, 25 recht ungezwungen an 7, 14 anschliessen würde.

Thatsächlich hat sich unter allen innerhalb der ersten Hälfte des Evangeliums vorgenommenen Umstellungen die Verpflanzung von 7, 15—24 hinter 5, 47 am meisten empfohlen (Wendt, S. 79 f.; Spitta, S. 199 f.; Johannes Weiss, Theol. Literaturzeitung 1893, S. 397; Blass, Philology of the gospels 1898, S. 239; vgl. auch Haupt, Studien und Kritiken 1893, S. 236). Die γράμματα 7, 15 liessen sich mit Bezug auf 5, 39. 46, die Wendung nach der Ehrsucht 7, 18 mit Bezug auf 5, 41. 44 verstehen, und vollends der Vorwurf der Mordsucht 7, 19 sieht ebenso unmissverkennbar auf 5, 16. 18 zurück, wie unter dem ἓν ἔργον 7, 21 (und doch vorher 7, 3 eine Mehrheit von ἔργα und gleich nachher 7, 31 viele σημεῖα) nur das 5, 5—9 berichtete Werk gemeint sein kann. Der Recurs auf Moses 7, 19 schliesst sich an 5, 45—47 an, und wenn er 7, 22 wiederholt wird, so geschieht es nur, um Jesu dieselbe Überlegenheit gegenüber dem schon vormosaischen Institut der Beschneidung zu sichern, welche er 5, 17 gegenüber dem Sabbatgebot einnimmt. Endlich erinnert die δικαία κρίσις 7, 24 an 5, 30.

Andererseits scheint der Vorwurf 7, 19 gerade zwischen der 7, 1. 25 doppelt bezeugten Thatsache, dass „die Juden ihn zu töten suchten", am richtigen Platze zu stehen, zumal da um eine solche Absicht zwar nicht der in Jerusalem zusammengeströmte ὄχλος 7, 20, wohl aber 7, 25 die Jerusalemiten wissen; die zwischen beiden Stellen statthabende Beziehung spricht gegen die Zulässigkeit einer Ausschaltung von 7, 15—24. Weiterhin wird ja derselbe Vorwurf der Mordsucht auch 8, 37. 40 gegen

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

die Juden erhoben; man müsste also diese Stelle erst mit Spitta (S. 196 f.) durch Annahme einer Lücke hinter 7, 52 aus dem Zusammenhang mit den Ereignissen am Laubhüttenfest herauszulösen versuchen. Wiederum sieht das Wort 5, 31 aus wie eine Concession an einen aus 8, 13 anticipierten Einwand der Pharisäer, und was dann 8, 14 gegen die Geltendmachung jener Rechtsregel bemerkt wird, bezeichnet den 5, 31 aufgestellten Gesichtspunkt nachträglich als einen einseitigen und wenigstens in einem Ausnahmefall, nämlich gerade dem vorliegenden, ungiltigen. Auch diese Stelle müsste daher eigentlich in den Zusammenhang der 5, 31—47 gepflogenen Debatte zurückgebogen werden, wie andererseits 5, 19—30 eine directe Fortsetzung in 10, 34—36 findet, nachdem 10, 33 die Anklage 5, 18 wiederholt war. Ebenso gut denkbar bleibt doch wohl auch 7, 21—24 die Möglichkeit eines Rückgriffs auf 5, 16.

Wir übergehen Anderes, wie Strayer's Einfall, 10, 22 vor 8, 12 zu setzen. Alle diese Versuche werden in gleicher Weise hinfällig, wenn nach Analogie der Reden des zweiten Teiles, welche ein nur von vorübergehenden Fragen der Jünger unterbrochenes Continuum darstellen, auch die des ersten Teiles aufzufassen sein sollten. Hier nämlich hat E. Haupt in seiner gegen Wendt gerichteten Abhandlung (Studien und Kritiken 1893, S. 217—250) richtig gesehen, wenn er im vierten Evangelium nur scheinbar, um des zu erzielenden Eindruckes geschichtlicher Vorgänge willen, eine Reihe von unterscheidbaren Kampfscenen, in Wahrheit aber nur Einen Hauptkampf wider Einen Gesamtgegner dargestellt findet (S. 218), nämlich wider die als Einheit gedachte widergöttliche Volksgenossenschaft (S. 229), wobei sich dem Evangelisten die Voraussetzung unterschiebt, „dass die jedesmaligen Hörer alles Vorige kennen" (S. 230). Daher heissen die ihm entgegentretenden Galiläer 6, 41. 52 so gut οἱ Ἰουδαῖοι, wie sonst die Jerusalemiten, und werden 6, 36 (εἶπον ὑμῖν) behandelt, als wären sie identisch mit den 5, 37—40 Angeredeten. Die Lösung der hieraus sich ergebenden Schwierigkeiten liegt nicht in der Macht der Quellenscheidung und der Umstellungsmethode, sondern fliesst aus der „Erkenntnis, dass der Evangelist einmal die Gegner Jesu und andererseits seine Schrift als Einheit fühlt" (S. 233). In der That operiert die 3, 27—36 dem Täufer in den Mund gelegte Rede mit den Gedanken der 3, 10—21 unmittelbar vorangegangenen Christusrede (S. 235); daher 3, 11 = 32 und 3, 16—18 = 35. 36. Weiter hört die Samariterin 4, 13. 14 dasselbe, was 6, 35 die Galiläer, der Sache nach 7, 37 auch die Jerusalemiter zu hören bekommen. In mannigfacher Art berühren sich die Reden c. 5 und c. 6 und ebenso die Reden c. 7 und c. 8 (vgl.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Hand-Commentar IV², S. 139) ungeachtet des Scenenwechsels dort (6, 1) und hier (7, 37). Auch Wendt erkennt in seiner Erwiderung (S. 76) an, dass hinterher wieder dieselben Gegner vorausgesetzt sind, wie in der früheren Situation, meint aber solcher Widersprüche nur vermöge seiner Quellenhypothese Herr zu werden. Andere erkennen dagegen die constante Methode des Schriftstellers auch darin, dass auf dem Tempelweihfest 10, 26—28 die auf dem Laubhüttenfest 10, 1—16 angesponnene Allegorie vom Hirten und den Schafen ruhig weitergeführt wird. Nur fingierter Weise liegt nämlich eine Zeit von mindestens 3 Monaten, in Wirklichkeit dagegen ein Raum von etwa 30 Zeilen dazwischen. Das beide Ereignisse trennende Vierteljahr steht nur auf dem Papier. In Wahrheit erinnert der Schriftsteller sich und seine Leser an das, was er kurz zuvor geschrieben hat, und ganz dieselbe Bewandtnis hat es mit der Erinnerung an den Blindgeborenen am Grabe des Lazarus 11, 37 oder mit der noch auffälligeren Bezugnahme 12, 34 auf 3, 14; 8, 28 (nicht etwa 12, 23). Es ist somit nur stehende Manier, wenn sich der johanneische Christus gegen die an der ἑορτή 5, 1 erhobene Anklage auf Sabbatbruch 5, 16 direct erst am Laubhüttenfest verteidigt 7, 21—24 und bei derselben Gelegenheit 8, 13. 14 erst den Vorbehalt nachbringt, unter welchem der Grundsatz der Ungiltigkeit jedes Selbstzeugnisses 5, 31 zu verstehen gewesen wäre. Mit Fug und Recht finden daher Jülicher und Schmiedel (Encyclopaedia biblica I 1901, S. 2529) in solcherlei Unebenheiten, wie sie zu Gunsten vermeintlicher Verschiebungen angenommen werden, vielmehr charakteristische Eigenheiten der johanneischen Darstellung: „Die Kritiker nehmen als Massstab zu oft ihre Logik, ihre Aufmerksamkeit auf das Einzelne, ihr Bedürfnis nach Correctheit im Zusammenhang, kurz ein Evangelium, wie sie selber es schreiben würden“ (Einleitung in das N. T.³, S. 313).

Die Rede 12, 44—50 soll „im engsten Zusammenhang mit dem Schlusse der vorangehenden Rede Jesu stehen“ (Wendt, S. 91). Aber die Deutung des Bildes vom Licht 12, 35. 36 braucht nicht aus 12, 45 geholt zu werden, da sie 8, 12 und besonders 9, 5. 11, 9. 10 in treffendster Form bereits gegeben war. Diese Stellen finden in dem recapitulierenden, ganz aus Reminiscenzen und Anticipationen bestehenden Lückenbüsser 12, 44—50 (hier ist 12, 46. 47 = 8, 12. 15) nur ihr Echo, während Jesus 12, 35. 36 mit einem trefflich abschliessenden Abschiedsworte vom Schauplatz abgetreten ist. Aber selbst der zwischen hier und dem neuen Anfang 13, 1 hinlaufende, das frühere Publikum von demjenigen, welchem die Abschiedsreden gelten, scheidende Graben hindert nicht, dass die

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Stelle 7, 7 ihren Commentar in 15, 18. 19. 23. 24 findet und dass Worte, welche der johanneische Christus 8, 19 zu den Juden gesprochen hat, 14, 7 vielmehr den Jüngern gelten sollen, wie solches in einem andern Fall 7, 34; 8, 21 = 13, 33 von dem Evangelisten selbst hervorgehoben wird.

Die Annahme einer Umstellung der Abschiedsreden, worauf hinter den Worten 13, 31 ὅτι οὖν ἐξῆλθεν λέγει Ἰησοῦς erst ein Stück mit der Abendmahlstiftung ausgefallen, dann aber die in c. 15 (die Allegorie vom Weinstock soll nur von dem ausgefallenen Stück aus und mit Rückblick auf 13, 1—30 verständlich sein) und c. 16 enthaltenen Reden gefolgt seien, also c. 17 unmittelbar an c. 14 sich angeschlossen haben soll (Spitta, S. 168—193; ähnlich auch Bacon, der die beiden Kapitel hinter 13, 20 und Wendt, S. 96 f., der sie hinter 13, 35 lesen will), beruht auf Voraussetzungen hinsichtlich des antiken Buchwesens, welche Zahn untersucht und zurückweisen zu sollen geglaubt hat (Einl.² II, S. 561 f.). Doch bleibe das hier dahingestellt! Mir selbst ist immer das ungefähr gleiche Volumen der 3 Teile c. 1—6, 7—12, 13—20 bemerkenswert erschienen. Aber jede Versuchung zur Annahme eines ausgefallenen Abendmahlsberichtes, wogegen sich übrigens auch Johannes Weiss (S. 397) sträubt, fällt für denjenigen weg, welcher in 6, 51—59 nicht ein eingeschobenes Ersatzstück, sondern den von Anfang an in Sicht stehenden Abschluss der in allen ihren Teilen auf ihn abzielenden Rede (Hand-Commentar S. 107. 110 f.; Lehrbuch der neutest. Theologie II, S. 501 f. 504 f.), und überdies den engen Zusammenhang anerkennt, in welchem 13, 31—35 mit 1—20 steht (Wendt, S. 97). Die Hypothese Wendt's aber (vgl. S. 101 f.) weist Jean Réville schon wegen des Anschlusses von 13, 36 an 33 zurück (S. 235). Die viel bestechenderen Beobachtungen, welche Zurückstellung des ersten Ganges der Abschiedsreden hinter den zweiten zu gebieten scheinen, erledigen sich durch die Erwägung, dass allen Indicien, welche für die Priorität von c. 15 und 16 sprechen (Spitta, S. 169—172, Wendt, S. 95 f.), solche gegenüberstehen, die wie 15, 15. 16. 20. 26; 16, 7. 26 das Gegenteil voraussetzen. Ein solcher Befund ist eine Einladung zur Annahme, dass hier zwei selbständig neben einander bestehende Versuche vorliegen, die Abschiedsgedanken zu redigieren (Hand-Commentar S. 188).

Belangreicher als die den Christusreden geltenden Umstellungs- und Verschiebungsversuche scheint eine Correctur zu sein, welche der Stelle 18, 13—28 gilt, deren Bestandteile schon im sinaitischen Syrer folgende Ordnung aufweisen 13. 24. (ähnlich gestellt finden sich beide Verse auch

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

in der alexandrinischen Handschrift, welcher Thomas von Ḥarkel seine Randnote verdankt, und bei Cyrill von Alexandria) 14. 15. 19—23. 16—18. 25—27. Ob der Vorgang Tatian's hierzu mitgeholfen hat (vgl. Bacon, S. 772 f. 794) oder nicht (Hjelt, Die syrische Evangelienübersetzung und Tatians Diatessaron 1901, S. 128 f.), thut nichts zur Sache. Harmonistisches Interesse ist sicherlich dabei im Spiel gewesen (Nachweis bei Jean Réville, S. 268). Die Thatsache, dass 18, 14—18 und 25—28 die Erzählung von der Verleugnung des Petrus in zwei Stücke zerrissen und überdies in das Haus des Hannas statt des Kaiphas verlegt wird, und dass gerade dem Letzteren bei Johannes fast gar nichts mehr zu thun übrig bleibt (vgl. besonders Zahn, Einl. II, S. 524), haben schon im kirchlichen Altertum und dann wieder seit der Reformation die Neigung erzeugt, den Vers 24 in die Nähe von Vers 14 heraufzuziehen. Nach Luther's ganz selbständig gewonnenem Urteil handelt es sich hier um eine Versetzung „im Umwerfen des Blatts, wie oft geschieht." Ähnlich urteilen Beza und Neuere, wie Rinck (Lucubratio critica 1830). Einen Höhepunkt in dieser Bewegung stellt Spitta dar, welcher, noch ehe der sinaitische Syrer bekannt war, eine diesem ziemlich ähnliche Anordnung herstellte in der Form der Folge 12. 13. 19—24. 14—18. 25 (wo aber die Worte ἦν δὲ Σίμων Πέτρος ἑστὼς καὶ θερμαινόμενος von dem seinen Irrtum bemerkenden und den 18 fallen gelassenen Faden wieder aufnehmenden Urheber des jetzigen Textes herrühren) bis 27 (S. 158—168). Dabei teilt er mit Hengstenberg, Godet und Zahn (S. 524) die Voraussetzung, dass Kaiphas schon die Vorverhandlung im Hause des Hannas geleitet habe. Letztlich haben Blass (Philology of the gospels S. 56—59. 239; Notwendigkeit und Wert der Textkritik 1901, S. 24 f.) und A. Loisy (Études bibliques 1901, S. 142—146) in dem sinaitischen Syrer geradezu Wiedergabe des ursprünglichen Textes gefunden.

Aber der überlieferte Text dürfte auch hier zu Recht bestehen, denn er erklärt sich sehr einfach aus derjenigen Art von Nacharbeit, welche der Evangelist auch sonst nicht selten an seiner synoptischen Vorlage übt, worüber jetzt Zahn richtige Beobachtungen bietet (Einl. II, S. 501. 506. 517. 519 f.). Hatten die beiden ersten Evangelisten die Verleugnung des Petrus in zwei Absätzen zur Darstellung gebracht Mc 14, 54 = Mt 16, 58 und Mc 14, 66—72 = Mt 26, 69—75, so empfand solche Trennung als einen Übelstand schon derjenige Evangelist, welcher Lc 22, 54—62 die Verleugnung in Einem Zuge erzählt, dafür aber dann die Mc 14, 55—65 = Mt 26, 59—68 zwischen jene beiden Ergänzungsstücke tretende Gerichtsscene Lc 23, 63—71 erst nachfolgen lässt, so dass bei ihm die

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Verleugnung in die Nacht fällt, die gerichtliche Verhandlung aber erst gegen Morgen statt hat. Der johanneische Evangelist hält sich nun in erster Linie an Mc 14, 54, welche Stelle daher dem Anfang und den Schluss von Joh 18, 15—28 entspricht. Die Mitte enthält johanneisches Sondergut, nämlich den Bericht von dem im Hause des Hohepriesters bekannten ἄλλος μαθητής, der den Auftritt mit der Thürhüterin und damit die erste Verleugnung veranlasst. Die so motivierte Vorwegnahme dieser letzteren zieht also den ganzen Auftritt mit der Magd Mc 14, 66—68 = Mt 26, 69. 70 nach sich. Aber dass diese Züge blos antecipando hereingearbeitet sind, zeigt eben der Umstand, dass wir zum Schlusse 18, 18 den Petrus noch am Feuer sich wärmend finden wie Mc 14, 54. An dieser Stelle hat also der Finger oder das Auge des Evangelisten zwischen 18, 15 und 18 gehaftet, und auf sie greift er 18, 25 bei der Wiederaufnahme der Verleugnungsgeschichte noch einmal zurück, worauf im Weiteren natürlich nur noch von zwei Verleugnungen gesprochen werden kann. Das Subject zu εἶπον 18, 25 steht Mc 14, 70 οἱ παρεστῶτες.

Da nun aber das die beiden Ergänzungsstücke trennende Verhör 18, 19—23 vor Hannas, also wohl auch in dessen Hause statt hat, ergibt sich wenigstens in Bezug auf die Örtlichkeit der Verleugnung ein Widerspruch mit Mt 26, 57, wo ausdrücklich Kaiphas (vgl. schon 26, 3) als der Hohepriester genannt ist, bei dem sowohl Verleugnung wie Verurteilung stattfinden. Dass aber auf diese Weise zwischen die Überführung vor Kaiphas 18, 24 und diejenige vor Pilatus 18, 28 eben nur die beiden Verleugnungsacte fallen, erklärt sich leicht genug (vgl. Zahn Einl. II, S. 509 f.) aus der Berücksichtigung der synoptischen Darstellung, welche hier nur durch Einschub eines bei Hannas stattgehabten Vorverhörs bereichert, im Übrigen aber als bekannt vorausgesetzt wird. Richtiger noch als Zahn (S. 524) zeigt Brandt (Die evangelische Geschichte und der Ursprung des Christentums S. 122. 137), dass der ἀρχιερεύς 18, 15. 16. 19. 22 nur Hannas (vgl. das auf 18, 13 zurückweisende οὖν 18, 19), nicht aber der 18, 13. 24 wie schon 11, 49. 51 als eigentlicher fungierender Hohepriester genannte Kaiphas sein kann. Die förmliche Verurteilung durch den von Kaiphas präsidierten hohen Rat wird Joh 18, 24 blos „markiert" (S. 124). Da aber zwischen dem Bericht des Mc und Mt einerseits, dem lucanischen andererseits die schon besprochene Differenz statt hat, dass dort eine Nachtsitzung, hier eine Morgensitzung erzählt wird, verteilt der vierte Evangelist beide Acte auf die aus Lc 3, 2. Act 4, 6 übernommenen zwei Hohepriester (so richtig Scholten, Das Evangelium nach Johannes 1867, S. 303. 420; Brandt, S. 123) und zwar so, dass das Mitspielen des

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Hannas, der nur eine vorläufige und ergebnislose Frage an Jesus richtet, 18, 13 durch seine nahe Stellung zu Kaiphas erklärt wird, im übrigen aber Mt ebenso in Bezug auf die Person des eigentlichen Richters, wie Lc in Bezug auf die Zeit des Gerichtes im Recht bleiben. Er verfährt also hier wesentlich als Harmonist und im Dienste dieser Haupttendenz nebenher auch als Ergänzer, sofern er den Stoff zu seinem Sondergut aus Mc 14, 48 = Mt 26, 55 = Lc 22, 53 (hier besonders redet Jesus ja die ἀρχιερεῖς an) vielleicht (nach Pfleiderer, Urchristentum S. 733) auch aus Act 23, 2 bezieht (vgl. dazu Spitta, S. 166 f.).

Fast alle hier besprochene Experimente gehen von der Voraussetzung aus, dass uns im vierten Evangelium ein wesentlich glaubwürdiger Bericht mit auf Grund historischer Erinnerung abgegrenzten Scenen vorliege. Die Anstösse, um deren Beseitigung es sich dabei handelt, verschwinden sofort oder erscheinen vielmehr ganz selbstverständlich, wo man weiss, dass es im vierten Evangelium weniger auf eine historische Darstellung überhaupt abgesehen ist, als vielmehr auf Darlegung einer selbständigen Gedankenwelt, die nur mühsam, ja gewaltsam in die Form einer Geschichte Jesu gekleidet wird. Von ganz anderer Art sind dagegen die bisher noch unbesprochen gebliebenen Vorschläge Hitzig's: c. 5 folge auf c. 3, daher 4, 44 auf 5, 38. 40—47 zurücksehe, während 4, 3—42 wegen des Decembers 4, 35 etwa hinter 10, 39 gestanden haben müsse; die 2 Tage 4, 43, welche man bei der jetzigen Anordnung auf 4, 40 bezogen habe, seien in Wahrheit die 2 Tage des Pfingstfestes; nur letzteres könne aber unter der ἑορτή schlechthin 5, 1 gemeint sein, wofür auch, abgesehen von patristischen und reformatorischen Autoritäten, Hilgenfeld (Einleitung in das N. T. 1875, S. 705) und J. van Bebber (Zur Chronologie des Lebens Jesu 1898, S. 34) mit wesentlich der gleichen archäologischen Begründung eingetreten sind. Tragen derartige Machenschaften zunächst den Stempel des Subjectiven und Uncontrollierbaren in noch stärkerem Grade, als die zuvor besprochenen Versuche (vgl. H. Sevin, Chronologie des Lebens Jesu[2] 1874, S. 9 f.), so haben sie dafür vor diesen den Vorzug voraus, dass sie ein überraschendes Gesamtergebnis abwerfen, sobald noch die auf thatsächlichem Untergrund beruhende Annahme hinzutritt, dass 6, 4 τὸ πάσχα, davon die Aloger (Epiph. Haer. 51, 22), Irenäus (II 22, 3) und Origenes (in Ioan. XIII, 39) und auch Cyrill von Alexandria nichts zu wissen scheinen[1], als Glosse zu betrachten

[1] Vgl. hierüber und über die Wahrscheinlichkeit, dass alle Zeugen für die einjährige Wirksamkeit Jesu ebenso dachten, Hort's Appendix 1881, S. 77—81 und van Bebber, S. 154—172.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

sei. So nach Älteren — van Bebber (S. 154) nennt Vossius, Mann, Schulze — J. S. J. Cassel in einem Paderborner Programm 1851 und Jacobsen, Untersuchungen über das Johannesevangelium 1884, S. 66. Fällt demnach dieses Ostern aus, so bewegen wir uns im vierten Evangelium von einem Passah 2, 23 über Pfingsten 5, 1, Laubhütten 7, 2 und Tempelweihe 10, 22 zum anderen Passah 11, 55, d. h. wir durchschreiten einfach das jüdische Kirchenjahr und gewinnen statt zweier Jahre öffentlichen Wirkens, ein einziges, wie bei den Synoptikern und in der altkirchlichen Tradition der Fall ist (Einleitung in das N. T.[3] S. 429). So war es möglich, in der Nachfolge Älterer (Hase, Leben Jesu[5] 1865, S. 21 erinnert an Köhler 1832 und Manitius 1844) die beiden Darstellungen wenigstens in Bezug auf den Zeitrahmen in Harmonie zu bringen (vgl. O. Holtzmann, Das Johannesevangelium 1887, S. 114f. 150). Weiter reicht die harmonisierende Kraft dieses Vorschlages nicht. Gleichwohl könnte ihm vielleicht noch eine Zukunft beschieden sein, sofern sich unter Voraussetzung seiner Zulässigkeit das Verfahren des Evangelisten aus dem Studium des jüdischen Festkalenders begreiflich machen liesse, welches ihm die Mittel lieferte, seiner grossen Neuerung, wonach Jesus statt in Galiläa vielmehr im Mittelpunkt des Volkslebens, auf der Hochburg des nationalen Gottesdienstes auftreten soll, zu einiger Gliederung und innerer Abwechselung zu verhelfen. „Jerusalem bedeutet ihm die Bühne, auf der Jesus seinen Kampf wider die Juden auszufechten hat und für diesen Kampf bedarf er mehrerer Acte“ (Jülicher, Einleitung in das N. T.[3], S. 332). Jedes Fest eröffnet mithin einen neuen Act des Dramas, und selbst einer Umstellung des Samariterabschnittes würde es wenigstens dann nicht bedürfen, wenn 4, 35 als Sprichwort gefasst und seiner Bedeutung als Kalenderanzeiger entkleidet werden dürfte.

[Abgeschlossen am 26. Januar 1902.]

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Das Todesjahr Polykarps.

Von Peter Corssen in Berlin.

Die von Waddington begründete Datierung des Martyriums Polykarps auf den 23. Februar 155 hat sich des Beifalls der Gelehrten verschiedenster Richtung zu erfreuen gehabt[1]. Man wird Zahn unbedingt zustimmen, wenn er in seinem neusten Aufsatze über Polykarp meint, wer nichts wesentlich neues für oder wider dieses Datum beizubringen habe, hätte auch keinen Anlass, aufs neue darüber zu reden[2]. Freilich sollte nach solchem Grundsatz billigerweise nicht nur in dieser, sondern in jeder wissenschaftlichen Frage verfahren werden. Wenn aber Zahn in demselben Atem erklärt, es habe sich das obige Datum aus immer erneuter Prüfung als das einzig mögliche ergeben, so steht mit der Sicherheit dieser Erklärung in einem eigentümlichen Widerspruche das unter dem Text gegebene Geständnis, es sei die Grundlage von Waddingtons Chronologie durch W. Schmid[3] erschüttert worden.

In diesem Geständnis finde ich die Berechtigung, zu dieser viel erörterten Frage von neuem das Wort zu ergreifen; denn ich vermag mich nicht bei dem rasch gebauten Syllogismus zu beruhigen, mit dem Zahn das gefährdete Datum aus dem Zusammenbruch der bisherigen Chronologie des Aristides, die seine eigentliche Stütze bildete, zu retten weiss. Es will mir zudem scheinen, als wenn Zahn bei diesem Rettungsversuch doch etwas unbehaglich zu Mute sei, da er es nicht verschmäht, in diesem Falle sogar von Harnack Hilfe anzunehmen, den er doch sonst in seinen neusten Forschungen gehässiger und ungerechtfertigter als je

---

[1] S. Lightfoot, Apostolic Fathers, P. II, vol. I, p. 667.

[2] Zahn, Forschungen zur Geschichte des Kanons, VI, S. 95.

[3] Die Lebensgeschichte des Rhetors Aristides. Rhein. Mus. 1893. S. 53 ff.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

angreift. Wer aber Harnacks gründliche Erörterung der Frage kennt, der weiss, dass dieser gewissenhafte und geniale Forscher keineswegs mit gleicher Zuversicht sich äussert. So zwingend der Schluss scheint, zu dem er kommt, so verhehlt er sich doch nicht, dass seine Voraussetzungen nicht hinlänglich gesichert sind[1]. Da diese Voraussetzungen besonders in der Datierung asiatischer Proconsulate bestehen, so dürfte es vielleicht richtiger scheinen, geduldig zu warten, bis ein glücklicher inschriftlicher Fund uns darüber urkundliche Auskunft gäbe. Aber die Gunst des Zufalls pflegt sich denen, die auf ihn hoffen, nicht zu erweisen, und jedenfalls kann es nicht schaden, wenn man zunächst einmal fragt, ob denn wirklich die Grundlagen der Datierung des Todes Polykarps derart verschoben sind, wie Harnack es glaubt.

Es sei gestattet, zunächst an die bekannten Voraussetzungen zu erinnern, mit denen man in dieser Frage zu rechnen hat.

Aus dem Briefe der Smyrnaeer über das Martyrium Polykarps wissen wir, dass es am 23. Februar an einem Sabbat stattfand (Martyr. Polyc. c. 21). Von den Jahren, in denen der 23. Februar auf einen Sabbat fiel, können einzig die Jahre 155 und 166 in Betracht gezogen werden (Harnack, S. 341). Die ganze Frage reduciert sich also darauf: ist Polykarp im Jahre 155 unter Antoninus Pius oder 166 unter Marc Aurel gestorben?

Zur Beantwortung dieser Frage bietet das Martyrium selbst einen Anhalt, denn es heisst darin ferner, dass die Hinrichtung unter dem Proconsul Statius Quadratus vollstreckt sei (a. a. O.).

Das Amtsjahr dieses Proconsuls hat nun Waddington durch eine Combination gewisser Angaben des Rhetors Aelius Aristides mit einer ephesinischen Inschrift und einer eben solchen Münze auf 154/155 bestimmt.

Gegen diese Combination hat W. Schmid einen Einwand erhoben, der auf den ersten Blick schlagend scheint.

Aus einer gelegentlichen Bemerkung des Aristides geht hervor, dass des Quadratus Vorgänger Severus hiess. Sein Proconsulat würde demnach in das Jahr 153/154 fallen. Nun erfahren wir aber aus einer Unterschrift zu der Rede des Aristides auf Athene (XXXVII bei Keil, S. 312), dass Aristides in diesem Proconsulat 35 Jahr alt war. Ein neckischer Zufall hat uns in der Chronologie des Aristides einen ähnlichen Streich gespielt wie in der des Polykarp. Wir erfahren von

[1] Vgl. Chronologie, S. 334—356, besonders S. 354, Anm. 1.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Aristides, dass bei seiner Geburt der Planet Jupiter im Zeichen des Löwen stand (p. 519/20 Dindorf[1]). Da dies alle 12 Jahre eintritt, so muss Aristides entweder 117 oder 129 geboren sein (Waddington, p. 247). Waddington hat das Jahr 117 als Geburtsjahr angenommen. Folgen wir ihm, so hat Aristides 152 sein 35. Jahr erreicht. Dann aber kann Severus nicht 153/154 Proconsul gewesen sein.

Gehen wir von der Unterschrift zu der Rede auf Athene aus, so muss vielmehr Severus entweder 152 oder 164 und folglich Quadratus 153 oder 165 Proconsul geworden sein. Combinieren wir aber mit diesem Resultat die aus dem Martyrium Polycarpi sich ergebende Thatsache, dass ein Quadratus entweder im Februar 155 oder 166 Proconsul gewesen sein muss, so scheint das Jahr 166 als Todesjahr des Polykarp gesichert.

Aber sogleich erhebt sich eine Schwierigkeit. Der Quadratus des Martyriums heisst Statius Quadratus, Statius Quadratus aber war nach einer Inschrift von Ostia 142 Consul (Waddington, Fastes des pr. Asiatiques p. 219). Daher kann man nicht annehmen, dass er erst im Jahre 165 Proconsul von Asien geworden sei, weil ein Intervall von 23 Jahren zwischen beiden Ämtern der unter den Antoninen beobachteten Regel widerspricht (Waddington, Mém. p. 240 f. und Fastes Asiat. p. 13). Dagegen giebt es einen A. Avillius Urinatius Quadratus, der im Jahre 156 Consul suffectus war. Da Aristides nur den Beinamen Quadratus nennt, so nimmt Schmid an, dass dieser Urinatius 165/166 Proconsul von Asien gewesen sei.

Da nun auf diese Weise das Jahr 165/166 dem Statius Quadratus verschlossen ist, so scheint es nur um so sicherer, dass dieser wirklich 154/155 Proconsul war (Harnack, Chronol. S. 355). Aber dass Urinatius Quadratus jemals Proconsul von Asien gewesen ist, ist doch nur eine blosse Vermutung, wogegen es allerdings ausser durch das Zeugnis des Martyrium Polycarpi auch durch eine Inschrift von Magnesia am Berge Sipylus (C. I. G. 3410) bezeugt ist, dass Statius Quadratus dies Amt bekleidet hat (Waddington, Fastes des provinces Asiatiques, p. 219 f.). Verlieren wir daher das Zeugnis des Aristides für Statius, so erscheint doch die Zeit seines Proconsulats sehr viel weniger sicher als vordem, weil man immerhin nicht wissen kann, ob er nicht durch besondere Gründe erst 165 nach Asien gekommen ist.

[1] Ich habe überall die Ausgabe von Keil, Aelii Aristidis quae supersunt, vol. II, Berolini, MDCCCXCVIII zu Grunde gelegt, citiere aber nach Dindorf, dessen Paginierung bei Keil angegeben ist.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Vielleicht ist es ein zuverlässigerer Weg, wenn man, statt sogleich auf die Ermittlung der bestimmten Jahre der Proconsulate auszugehen, zunächst die allgemeinen Zeitangaben, die sich bei Aristides finden, prüft, ohne Rücksicht darauf, ob sie mit den anscheinend sicher gegebenen Daten stimmen oder nicht.

Aristides hat uns fünf Bücher heiliger Geschichten hinterlassen — von dem sechsten ist nur der Anfang erhalten — in denen er die Geschichte seiner Krankheit erzählt, die ihm und seinen Freunden wegen der persönlichen Fürsorge, deren er sich seitens des Gottes Asklepios zu erfreuen hatte, denkwürdig erschien. Die fünf Bücher sind nicht in einem Zuge und zum grossen Teile lange nach den Ereignissen geschrieben. Aristides unterscheidet zwei Perioden seiner Krankheit (p. 460 D). Die erste, in der er an einem Geschwür litt, dauerte zehn Jahre. Die Besserung trat im Winter ein (p. 502 D). Im folgenden Winter erkrankte er von neuem und zwar am Magen. Mit der Schilderung dieser Krankheit beginnt das erste Buch (p. 445 D). Dieses erste Buch ist wahrscheinlich beträchtlich früher geschrieben als die folgenden. Jedenfalls enthält es ein für unsere Zwecke capitales Stück, nämlich den Abriss eines Tagebuches, zu dessen Zeitangaben wir ein unbedingtes Vertrauen haben dürfen. Ich beginne daher mit diesen.

Am 18. Januar — das Tagebuch verzeichnet nur die Monatstage, nicht das Jahr — träumt Aristides, er habe mit seinem Lehrer Alexander eine Audienz bei dem Kaiser gehabt. Nachdem Alexander, der dem Kaiser lange bekannt gewesen sei, diesen angeredet habe und von ihm angeredet worden sei, habe er selbst den Kaiser angeredet, der sich gewundert habe, dass er ihn nicht küsse (p. 451 D)[1].

Am 25. Januar beschäftigt er sich im Traum mit dem Schicksal einer Rede, die er an den Kaiser, der damals in Syrien war, geschickt hatte (p. 453 D).

Am 4. Februar sieht er im Traum Antoninus, den Kaiser, den älteren, und den König der Feinde, Vologesus. Sie haben mit einander Friede und Freundschaft geschlossen, kommen dann auf ihn zu und Vologesus fordert ihn auf, ihnen etwas vorzulesen (p. 454 D). —

Ein Mann wie Aristides träumt nicht ohne Grund und Methode. Wenn ihm innerhalb reichlich vierzehn Tagen dreimal der Kaiser erscheint, so ist das jedenfalls daher gekommen, dass er sich auch im Wachen lebhaft mit seiner Person beschäftigte. Es ist ja auch ersichtlich, worin

[1] Vgl. über diese Sitte Friedländer, Sittengeschichte, I, S. 160.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

das seinen Grund hatte. Hatte er doch eine Rede auf den Kaiser componiert, von der er jedenfalls grosse Ehre für sich erwartete. Es ist daher wahrscheinlich, dass es immer derselbe Kaiser war, von dem er träumte.

Aristides war mit Alexander zusammen unter Antoninus Pius in Rom (S. ἐπὶ Ἀλεξάνδρῳ ἐπιτάφιος, or. XXXII bei Keil, p. 148 D). Es ist daher am natürlichsten, in dem ersten Traum an diesen zu denken. Wenn aber Aristides von dem Kaiser schlechthin spricht (ἐδόκουν προιέναι τῷ αὐτοκράτορι), so muss er jedenfalls den damals regierenden gemeint haben. Da aber Alexander der Lehrer M. Aurels war (s. M. Antonini comm. I, 10), so ist der Gedanke nicht ganz abzuweisen, dass auch dieser gemeint sein könne, wobei es aber auffällig wäre, dass von ihm so gesprochen wird, als wenn er allein regierte.

Jeder Zweifel scheint mir dagegen in dem dritten Traume ausgeschlossen zu sein. Wenn Aristides sagt Ἀντωνῖνον τὸν αὐτοκράτορα τὸν πρεσβύτερον, wen anders kann er dann meinen als Antoninus Pius? Und doch verstehen Schmid und auch Keil hier M. Aurelius Antoninus. Offenbar spiegeln sich in diesem Traume zeitgenössische Ereignisse wieder. Von einem Friedensschlusse zwischen Vologesus und Pius ist aber nichts überliefert, daher glaubt man an die Ereignisse des Jahres 166 denken zu müssen, wie schon Masson gethan hatte (bei Dindorf III, p. XCIX f.). Aber den Frieden des Jahres 166 schloss nicht M. Aurel, der in Rom war, ab, sondern sein Mitregent L. Verus. Man müsste also ein wunderliches Spiel des Traumes annehmen, wenn man unter Antoninus den M. Aurel verstehen will, um so wunderlicher, da doch unter dieser Voraussetzung der Kaiser, der damals in Syrien war und dem Aristides eben eine Rede gewidmet hatte, L. Verus sein müsste. Das natürliche aber ist, dass der Kaiser, an den er seine Rede geschickt hatte, ihm nachher im Traume Ehren erweist. Aber wie dem auch sei, so muss man jedenfalls staunen, dass der jüngere Antoninus hier der ältere genannt wird. „Offenbar", sagt Schmid (S. 59 Anm. 2), „würde zur Differenzierung schon Ἀντωνῖνον genügen, ein Name, der nicht den Pius von Marcus, sondern nur Marcus von Verus unterscheidet." Nun, wenn dem so ist, warum setzt dann Aristides τὸν πρεσβύτερον hinzu, wodurch doch der Gedanke aufgehoben wird, dass Marcus von Verus unterschieden werden soll? Oder warum begnügte er sich nicht mit der Bezeichnung τὸν αὐτοκράτορα τὸν πρεσβύτερον, die unter der Voraussetzung, dass das Tagebuch aus dem Jahre 166 stammt, ganz unmissverständlich gewesen wäre? Warum schrieb er, wenn er den Namen

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

einmal gesetzt hatte, nicht wenigstens τὸν πρεσβύτερον αὐτοκράτορα oder τὸν πρεσβύτερον τῶν αὐτοκρατόρων?

So wie die Worte stehen, kann man den Zusatz τὸν πρεσβύτερον nur in dem Sinne auf Ἀντωνῖνον beziehen, dass damit der ältere Antoninus von dem jüngeren, nicht aber der ältere Kaiser Aurelius Antoninus von dem jüngeren Kaiser L. Verus unterschieden werden soll. Natürlich kann dann τὸν πρεσβύτερον nicht schon in dem Tagebuch gestanden haben, da es ja damals nur einen Kaiser dieses Namens gab. Es ist aber nur natürlich, dass Aristides diesen Zusatz machte, als er das Tagebuch in die Öffentlichkeit gab, um einem Irrtum vorzubeugen, der nach dem Tode Antonins allerdings unvermeidlich gewesen wäre.

Dass aber trotz des Schweigens der Überlieferung und trotz der ausdrücklichen Erklärung des Capitolinus, dass Antoninus Pius Italien nie verlassen habe, der Traum des Aristides den Zeitverhältnissen entsprochen habe, scheint mir Waddington auf das glücklichste bewiesen zu haben.

Schon Borghesi hat aus der Inschrift C. I. L. IX, 2457 den Beweis geführt, dass unter Antoninus Pius kriegerische Verwicklungen zwischen den Römern und Parthern drohten und dass der Kaiser sich veranlasst sah, ein Heer an der Grenze aufzustellen: L. Neratius Proculus . . . missus ab imp. Antonino Aug. Pio ad deducendas vexillationes in Syriam ob bellum Parthicum. Der Inhalt dieser Inschrift geht weit hinaus über die Vorstellung, die Capitolinus mit der Bemerkung erweckt, es habe ein Brief des Kaisers genügt, um Vologesus von einem Einfall in Armenien abzuhalten. Es ist daher schwerlich zu kühn, noch einen Schritt weiter zu gehen und aus Aristides zu schliessen, dass der Kaiser in Person nach Syrien ging. Das hat Borghesi gethan (Oeuvres complètes V, 374). Aber erst Waddington[1] hat dieser Vermutung eine feste Stütze gegeben durch einen Nachweis aus der Chronographie des Johannes Malalas (p. 280 ed. Dindorf). Dieser berichtet, dass Antoninus nach einem Feldzuge in Ägypten nach Antiochia gekommen sei und die ganze Stadt auf seine Kosten mit Steinen aus der Thebaïs habe pflastern lassen. Der späte und unzuverlässige Schriftsteller darf in diesem Falle einige Autorität beanspruchen, da er ein Antiochener war und er sich für seine Angaben auf eine noch zu seiner Zeit erhaltene Inschrift beruft. Die Angaben selbst scheinen mir deutlich zu zeigen, dass es sich nicht um ein im Namen des Kaiser ausgeführtes, sondern durch seine Anwesenheit veranlasstes Werk handelte[2].

[1] Mémoire, p. 260 f.

[2] Ἐλθὼν δὲ καὶ ἐν Ἀντιοχείᾳ τῇ μεγάλῃ ἐποίησε τὴν πλάκωσιν τῆς πλατείας τῶν

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Der Einwand Schmids, es könne schon deswegen nicht an Antoninus Pius gedacht werden, weil der Kaiser, der Aristides erschien, in der Blüte seines Lebens stand (εἶναι τὸν Ἀντωνῖνον ἐπιεικῶς ἐν ἀκμῇ), während Antoninus Pius damals doch bereits ein Greis gewesen sei, ist kaum ernst zu nehmen. Denn wenn auch nach dem ganzen Zusammenhange die ἀκμή hier auf das ganze Leben, nicht einen einzelnen Lebensabschnitt zu beziehen ist, so muss man doch bedenken, dass die Erscheinung dem Traume, nicht der Wirklichkeit angehört. Aristides hatte den Kaiser seit vielen Jahren nicht gesehen, da ist es doch bei weitem natürlicher, dass er ihm im Traum in dem idealen Typus erschien, in dem er in Büsten und auf Münzen bekannt war, als genau in dem seinen Jahren entsprechenden Aussehen. Und übrigens wird man dem Spiel des Traumes sein Recht nicht beschränken dürfen. Ein anderer Kaiser, in dem Schmid den L. Verus erkennt, erscheint in einem später zu besprechenden Traume Aristides als Knabe (ἐδόκει δέ μοι καὶ παιδὸς ἡλικίαν ἔχειν p. 457 D).

Aus solchen Angaben sind also keine Zeitangaben zu gewinnen. Es mag daher hier sogleich ein ähnlicher Schluss zurückgewiesen werden, den Schmid gegen Waddington ins Feld geführt hat. In dem zweiten Buch (p. 467 D) erzählt Aristides, seinem Pfleger sei im zweiten Jahre seiner Krankheit (er sagt nicht, das zweite Jahr, aber diese Zeit ergiebt sich aus dem Zusammenhang) der Gott Asklepios in der Gestalt des Salvius, des jetzigen Consuls, erschienen. Salvius war im Jahre 175 Consul. Das zweite Krankheitsjahr identificiert Waddington mit dem Jahre 145. Salvius, sagt Schmid, konnte damals höchstens 15 Jahre sein. Sein Ansehen stimmte also durchaus nicht mit dem Typus des Gottes überein. Folglich müsse man annehmen, dass Salvius zu jener Zeit bedeutend älter gewesen sei. Aber erstens sagt Aristides nicht, Salvius sei seinem Pfleger in der Gestalt des Asklepios erschienen, sondern umgekehrt, sodann erzählt Aristides etwas später (p. 469 D), der Gott sei ihm ein ander Mal in solcher Gestalt erschienen, dass er bald Asklepios, bald Apollo war: ὡς τοίνυν ἐγενόμεθα ἐν τῇ Σμύρνῃ, φαίνεταί μοι ἐν τοιῷδέ τινι σχήματι· ἦν ἅμα μὲν Ἀσκληπιός, ἅμα δὲ Ἀπόλλων . . . ἐν τούτῳ τῷ σχήματι στὰς ἔμπροσθεν τῆς εὐνῆς . . . ἔφη. Aristides meint

μεγάλων ἐμβόλων τῶν ὑπὸ Τιβερίου κτισθέντων καὶ πάσης δὲ τῆς πόλεως στρώσας τὴν διὰ μυλίτου λίθου ἐκ τῶν ἰδίων ἀγαθῶν λίθους ἀπὸ Θηβαΐδος καὶ τὰ δὲ λοιπὰ ἀναλώματα ἐκ τῶν ἰδίων φιλοτιμησάμενος, καθὼς καὶ ἐν λιθίνῃ πλακὶ γράψας ταύτην τὴν φιλοτιμίαν ἔστησεν αὐτὴν ἐν τῇ πύλῃ τῇ λεγομένῃ τῶν Χερουβίμ· ἐκεῖθεν γὰρ ἤρξατο. ἥτις στήλη ἐστὶν ἕως τῆς νῦν ἐκεῖ, ὡς μεγάλης οὔσης τῆς φιλοτιμίας.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

also: es war derselbe Gott Asklepios, der jedoch seine Gestalt wechselte, so dass er bald wie Asklepios, bald wie Apollo aussah. Ich brauche nicht zu sagen, welcher Analogieschluss sich darnach aus Schmids Auffassung ergiebt.

Übrigens scheint es mit dem Traume, in dem Salvius eine Rolle spielt, noch eine besondere Bewandtnis zu haben, die ihm vollends die Bedeutung nehmen würde, die Schmid darin sucht. Aristides sagt nämlich gar nicht, dass der Pfleger ihm den Traum sogleich erzählt habe, ja bei näherer Überlegung scheint dies ausgeschlossen. Salvius befand sich zu jener Zeit im Tempel des Äsculap, um Heilung zu suchen. „Wir wussten aber damals noch nicht," sagt Aristides, „wer Salvius war." Der Traum aber bezog sich auf die heiligen Geschichten und der Gott nannte den Titel des Werkes[1]. An die Abfassung dieses Werkes aber dachte Aristides in jenem Stadium seiner Krankheit noch gar nicht. Vielmehr sagt er ausdrücklich, dass er ursprünglich an eine Beschreibung seiner Krankheit nicht gedacht hätte, anfangs, weil er nicht geglaubt habe, sie zu überstehen, dann weil ihm sein körperlicher Zustand es nicht gestattet hätte, und dass er erst jetzt, d. h. im Jahre 175, sich zu der Bearbeitung entschlossen habe (p. 465 D). Es wird also wohl der Pfleger erst damals mit seinem Traume herausgerückt sein und vermutlich ist ihm, wenn anders er den Traum überhaupt gehabt hat, erst damals die Erkenntnis gekommen, dass die Gestalt, in der ihm einst der Gott erschienen war, die des Consuls jenes Jahres gewesen sei, an dessen einstigen Aufenthalt im Tempel des Gottes man sich gewiss damals in Pergamon wieder lebhaft erinnerte. Der Pfleger wird von Keil mit dem im vierten Buche genannten Epagathos identificiert, von dem es dort heisst, es sei ein Mann gewesen, der offenkundig mit Göttern in Verkehr gestanden und ganzer Orakel aus Träumen sich erinnert habe (p. 518 D).

Steht von hier aus kein Hindernis der natürlichen Auffassung im Wege, die überall Antoninus Pius in dem im ersten Buch genannten Kaiser erblickt, so muss es dagegen den Leser stutzig machen, dass in einem vierten Traum am 10. Februar Aristides sich in dem Kaiserpalast zwischen zwei Kaisern sieht, einem älteren und einem jüngeren, die ihm erstaunliche Ehren erweisen (ἐνάτῃ ἐπὶ δέκα ἐδόκουν ἐν τοῖς βασιλείοις διατρίβειν, τὴν δ' ἐπιμέλειαν καὶ τιμὴν τῶν αὐτοκρατόρων εἰς ἐμὲ θαυμαστὴν καὶ ἀνυπέρβλητον εἶναι p. 456 D). Es ist übrigens ein drolliger Traum, der in höchst ergötzlicher Weise die selbstzufriedene Eitelkeit des Rhetors

[1] ἔφη δ' οὖν ὁ τροφεύς, ὡς ἐν τούτῳ δὴ τῷ σχήματι διαλεχθείη πρὸς αὐτὸν περὶ τῶν λόγων τῶν ἐμῶν ἄλλα τε δή, οἶμαι, καὶ ὅτι ἐπισημήναιτο ὡδὶ λέγων· 'ἱεροὶ λόγοι' (p. 467 D).

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

widerspiegelt. Sind an dieser Stelle, wie es auf den ersten Blick scheint, M. Aurel und L. Verus gemeint, so bedeuten natürlich die andern Träume für die Zeit nichts, auch wenn in ihnen Antoninus Pius als der Kaiser zu erkennen ist. Es fragt sich aber, ob Aristides hier den Ausdruck αὐτοκράτωρ im staatsrechtlichen Sinne gebraucht. Zwischen αὐτοκράτωρ und βασιλεύς scheint er kaum einen Unterschied zu machen, denn in dem nach dem Erdbeben in Smyrna an Marcus und Commodus gerichteten Briefe wird jeder von beiden in der Aufschrift als αὐτοκράτωρ bezeichnet, dann beide zusammen als βασιλεῖς angeredet (p. 762 D). Dass er aber den Ausdruck βασιλεῖς auch auf die Prinzen des kaiserlichen Hauses anwendet und zwar so, dass der Kaiser selbst darunter einbegriffen wird, geht aus andern Stellen hervor. So spricht er in der Leichenrede auf seinen Lehrer Alexander von den Vorträgen, die dieser den Königen in dem Hause des Königs gehalten habe.[1] In derselben Rede stellt er den Verkehr des Aristides mit den Königen in Parallele zu dem des Aristoteles mit Philippus und Alexander.[2] Hier ist also in einer ganz zweifellosen Weise der Ausdruck „König" auf M. Aurel zu einer Zeit angewendet, als er noch unter Antoninus Pius ohne die officiellen Titel des Imperator und Augustus stand, denn der Rhetor Alexander war ja unter Pius in Rom (s. oben S. 65).

Man wird daher in den beiden Kaisern des vierten Traumes Antoninus Pius und M. Aurel erkennen dürfen, umsomehr als Aristides selbst in dem Traume des bedeutenden Altersunterschiedes beider sich bewusst geblieben zu sein scheint, da er sagt, es sei ihm vorgekommen, als wenn der jüngere noch im Knabenalter gestanden habe (ἐδόκει δέ μοι καὶ παιδὸς ἡλικίαν ἔχειν).

Der letzte Zweifel an dieser Auffassung aber scheint mir zu schwinden, wenn wir noch eine andere Stelle berücksichtigen, mit der Schmid sich vergeblich auseinanderzusetzen gesucht hat.

In dem zehnten Jahr seiner Krankheit war Aristides bemüht, der Vergünstigung teilhaftig zu werden, die Antoninus Pius in einem Erlass an den Landtag von Asien für eine bestimmte Zahl von Grammatikern, Sophisten, Rhetoren und Ärzten festgesetzt hatte (cf. Digest. XXVII, 1, 6).

---

[1] ὥστ' ἦν ἅπασιν ἀσπαστὸς καὶ ὁπότε μὴ δημοσιεύοι, ἢ παρὰ τοῖς δυνάσταις ἂν ἦν ἢ ἐν αὐτῷ τῷ βασιλέως οἴκῳ. καὶ μὴν καὶ τὰς μετὰ τῶν βασιλέων διατριβὰς ὥσπερ ὁδῷ τινι χρησάμενος οὕτως ἐποιήσατο (p. 138 D).

[2] γνοίη δ' ἄν τις ἐξετάσας ἓν μόνον αὐτοῦ τὸ περὶ τὴν συνουσίαν τὴν πρὸς τοὺς βασιλέας καὶ παραθεὶς τὴν Ἀριστοτέλους πρὸς Φίλιππον καὶ Ἀλέξανδρον γενομένην (p. 144 D).

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Er hatte alle Hebel in Bewegung gesetzt und gelangte auch zu seinem Ziele. Proconsul von Asien war in diesem Jahre Severus (p. 505 D), derselbe, den wir in der Unterschrift der Rede auf Athena verzeichnet finden (s. oben S. 62). Diese Rede war durch ein Traumgesicht veranlasst worden, durch welches die Göttin Aristides Glück und Gnade verheissen hatte. Sie beginnt mit dem Wunsche, dass der Traum Wirklichkeit werden möge (p. 12 D), und schliesst mit der Bitte, dass die Göttin ihm Ehre von beiden Königen verschaffen möge (δίδου μὲν τιμὰς παρ' ἀμφοτέρων τῶν βασιλέων, δίδου δὲ ἄκρον εἶναι φρονεῖν καὶ λέγειν p. 28 D). Dieser Wunsch sollte bald in Erfüllung gehen. Der Proconsul ernannte Aristides zum Friedenswächter (φύλαξ τῆς εἰρήνης) als Vertreter von Hadrianotherae[1], woraus sich Schwierigkeiten ergaben, da die Smyrnaeer Anspruch auf dieses Amt hatten (p. 523 D). Nicht viele Tage später bekommt Aristides Briefe aus Italien von den Königen, und zwar von dem Kaiser selbst und seinem Sohne, die ihm die gewünschte Befreiung von bürgerlichen Lasten in gnädigen Ausdrücken gewähren (ἡμέραις οὐ πολλαῖς ὕστερον ἐξ Ἰταλίας ἀφικνοῦνται ἐπιστολαί μοι παρὰ τῶν βασιλέων τοῦ τε αὐτοκράτορος αὐτοῦ καὶ τοῦ παιδός, ἄλλας τε εὐφημίας ἔχουσαι καὶ τὴν ἀτέλειαν ἐπισφραγιζόμεναι τὴν ἐπὶ τοῖς λόγοις p. 524 D).

Hier ist der Ausdruck „Könige" in einer Weise specialisiert, dass kein Zweifel sein kann, was Aristides damit meint. Der Kaiser und sein Sohn, wer anders soll das sein als Antoninus Pius und M. Aurel? Die Briefe können nicht, wie Schmid will, in dem Jahre 165 geschrieben sein, denn L. Verus war der Bruder, nicht der Sohn M. Aurels, und ausserdem ist deutlich gesagt, dass es nur einen Kaiser im eigentlichen Sinne des Wortes gab. Schmid hat daher versucht, die nähere Bestimmung τοῦ τε αὐτοκράτορος αὐτοῦ καὶ τοῦ παιδός zu verdächtigen (S. 76). Aber die Worte sind so wohl überlegt, dass sie, selbst wenn sie ein späterer Zusatz sein sollten, von jemand stammen müssten, der genau Bescheid wusste, so dass sie also nur das bestätigen würden, was Schmid in Abrede stellt. Er hat daher für die, die an ein Glossem nicht glauben wollen, eine Eventualerklärung in petto, nämlich dass der Brief sehr viel früher ausgefertigt sein möchte und erst nach dem Tode des Antoninus Pius in Aristides' Hände gekommen sei (S. 77). Damit wären dann in der That Antoninus Pius und M. Aurel zu Lebzeiten des ersten dem Range nach völlig gleichgestellt, während doch jetzt durch

[1] Vgl. Keil zu der Stelle p. 443, 18 seiner Ausgabe.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

das einschränkende αὐτοῦ ein gewisser Unterschied gemacht ist. Dass aber das kaiserliche Decret, nachdem es einmal ausgefertigt war, erst mehrere Jahre später an seine Adresse befördert worden sei, ist eine durchaus unwahrscheinliche Annahme, und wenn Schmid sich dafür auf den Umstand beruft, dass es doch mit dem Briefe des früheren Statthalters von Ägypten Heliodor, der unmittelbar darauf erwähnt wird, ebenso gegangen sei, so ist gerade die Thatsache, dass bei diesem Briefe Aristides besonders bemerkt, er sei lange vor diesem Handel geschrieben, ein Beweis dafür, dass dasselbe von dem andern Briefe nicht gilt.[1]

Die Thatsache, dass das Ende der ersten und der Ausbruch der zweiten Krankheit des Aristides in die Regierungszeit des Antoninus Pius fallen, scheint mir somit unumstösslich festzustehen. Dass das Proconsulat des Severus mit dem letzten Jahre der ersten Krankheit zusammenfiel ist schon gesagt (s. S. 70), dass das Tagebuch aus dem Anfang der zweiten Krankheit aus dem Proconsulat des Quadratus stammt, folgt ausser andern, später zu erläuternden Gründen, aus einer Stelle des Tagebuchs, wo er davon spricht, dass er einen Traum später im Traum dem Proconsul Quadratus erzählt habe (ταῦτα καὶ ὕστερον πρὸς Κοδρᾶτον τὸν ἡγεμόνα ἐδόκουν ὡς ὄναρ διηγεῖσθαι p. 451 D).

Es bleibt aber noch ein Einwand Schmids zu berücksichtigen, der allerdings eine schwache Seite in Waddingtons Aufstellungen trifft.

Im Anfang des fünften Buches der heiligen Geschichten erzählt Aristides von einer Reise, die er in einem Sommer, als er am Magen litt, nach Kyzikos gemacht habe (p. 534 D), wo er in Folge eines Traumgesichtes eine Rede zur Einweihung eines Tempels hielt (p. 538 D). Diese Rede ist ohne allen Zweifel identisch mit dem uns erhaltenen Πανηγυρικὸς ἐν Κυζίκῳ περὶ τοῦ ναοῦ (or. XXVII bei Keil, p. 382 D). Dies hat schon Masson mit Recht geltend gemacht (III, p. CIX D) und Waddington mit Unrecht bestritten (Mém. p. 255[2]). Dagegen folgt Waddington Masson in der Behauptung, die Rede sei nach dem Ende des Partherkrieges gesprochen. Offenbar hat Waddington es unterlassen, die Rede selbst nachzulesen, sonst müsste er gesehen haben, dass sie den

[1] ἥκει δέ μοι καὶ παρὰ Ἡλιοδώρου τοῦ τῆς Αἰγύπτου ὑπάρχου γενομένου γράμματα ἅμα τοῖς βασιλικοῖς ἐμοί τε αὐτῷ καὶ ἕτερα ὑπὲρ ἐμοῦ τῷ ἡγεμόνι καὶ μάλ' ἔντιμα καὶ λαμπρά, γραφέντα μὲν πολλῷ πρότερον τῆς χρείας ταύτης, ἀπαντήσαντα δὲ εἰς τὸν καιρὸν τότε (p. 524 D).

[2] Man vergleiche mit dem mitgeteilten Titel der Rede p. 537 D des fünften Buches περιόντι τῷ ἔτει καὶ μηνὶ μάλιστα θᾶττον (θᾶττον verstehe ich nicht) ἦγον Κυζικηνοὶ τὴν ἱερομηνίαν τὴν ἐπὶ τῷ νεῷ und p. 538 D καί μοι παραμύθιον ἦν τῆς πορείας τὸ τῷ λόγῳ προσέχειν ὃν ἔδει τοῖς Κυζικηνοῖς ἐπιδεῖξαι κατὰ τὴν τοῦ ἐνυπνίου φήμην.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

tiefsten Frieden atmet und auch nicht die geringste Anspielung auf irgend ein kriegerisches Ereignis enthält.

Aristides beglückwünscht die Kyzikener, dass die Vollendung ihres Tempels in eine Zeit falle, da die Welt ein Schauspiel sehe, das noch nie vorher dagewesen sei, da ein Freund mit einem Freund nicht weniger als die Welt teile und ein König sich einen König erwählt habe, der mit ihm in gleicher Weise über das All herrsche (p. 391 f. D). Dies Verhältnis wird in überschwänglicher Weise als eine göttergleiche Freundschaft und Harmonie gefeiert. Hierbei fragt der Redner, wer unter den Menschen einen so grossen und den Besiegten (τοῖς νικωμένοις) so nützlichen Sieg gewonnen habe (p. 397 D). Dass hier nicht an einen Sieg über Parther oder Markomannen gedacht ist, zeigt die Begründung, die der Redner seinem Gedanken giebt. Andern, sagt er, macht die Furcht die Beherrschten zu eigen, für diese aber werden Gebete und Dank gemeinsam von allen dargebracht (ibid.). Aristides meint den friedlichen Sieg der Tugend, den die beiden Kaiser über alle davongetragen haben (p. 394 D). Dass sie die Herrschaft zum Symbol der Gerechtigkeit gemacht haben und für alle die Lehrer der Tugend geworden sind, das sieht er als den schönsten und wahrhaft naturgemässen Sieg an, das geht über die Einnahme der kaspischen Pässe und die Besiegung der Inder hinaus (p. 393 D). Wer Bollwerke und Festungen nimmt, verstärkt die Herrschaft mit schwachen und vergänglichen Mitteln, aber die als Muster der Tugend, Gerechtigkeit und Freundschaft glänzen, die haben in Wahrheit den Sieg von den Göttern erworben (p. 396 f. D).

Wie die Gefahr des Partherkrieges noch nicht in den Gesichtskreis des Redners getreten ist, so kann offenbar auch das verheerende Erdbeben, das Kyzikos im ersten oder zweiten Regierungsjahr der beiden Kaiser noch vor dem Aufbruch des L. Verus nach dem Oriente heimsuchte[1], noch nicht stattgefunden haben. Wir gewinnen auf diese Weise für diese Rede sehr enge Grenzen. Die Einweihung des Tempels muss im Sommer 161 stattgefunden haben. Und welcher Augenblick würde den hohen Schwung, mit dem der Redner die Erhebung des L. Verus zum Kaiser feiert, besser rechtfertigen?

Es muss nun hier wohl beachtet werden, dass diese Reise in die Zeit von Aristides' Krankheit fällt. Er sagt es ja deutlich, wie wir eben gesehen haben. Wie aber am Anfang des fünften Buches, so spricht er auch in dem Panegyrikus von seiner Krankheit, die ihn nicht abhalten dürfe,

[1] S. Pauly-Wissowa, Realencyclop. I, 2293.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

dem ausdrücklichen Befehl des Gottes, an diesem Fest zu sprechen, nachzukommen (p. 382 D). Da die Reise 161 ausgeführt wurde, das Ende der ersten Krankheit aber noch in die Regierungszeit Antonins fällt, so folgt von selbst, dass Aristides sich in dem Stadium der zweiten Krankheit befand. Es ist dies aber auch noch besonders ausgedrückt durch die Bemerkung, dass er in jenem Sommer am Magen litt. Denn die zweite Krankheit wird, wie bereits gesagt ist (S. 64), als eine Unterleibskrankheit bezeichnet, die mit einer Magenerkrankung begann[1].

Fünf Jahre nach der ersten Reise, in demselben Monat und ungefähr in denselben Tagen, reiste Aristides wieder nach Kyzikos (p. 544 D). Auch diese Reise wurde durch einen Traum veranlasst. Offenbar hatte Aristides darauf gerechnet, den Kaiser in Kyzikos zu treffen und eine Ansprache an ihn zu halten; denn mit diesem Gedanken beschäftigte er sich im Traume (ἐδόκουν ἐπιτηρεῖν προσόδου καιρὸν πρὸς τὸν βασιλέα ibid.). Er sah sich in dieser Erwartung freilich getäuscht, was ihn jedoch nicht hinderte, den Traum durch das, was hinterher geschah, als erfüllt anzusehen (p. 545 D). Dass er sich aber mit solchen Erwartungen trug, wird sicherlich in Vermutungen, die man damals über den Rückweg hegte, den L. Verus aus dem Orient nehmen würde, seinen Grund gehabt haben. Von diesem zweiten Aufenthalt in Kyzikos im Jahre 166 erzählt Aristides, dass er sich in dieser Zeit so leicht und heiter gefühlt habe, wie noch nie, seitdem er zum ersten Male krank gewesen sei, und dass dieser Zustand sechs Monate hintereinander angehalten habe (συνέβη τοίνυν καὶ τὰ τοῦ σώματος τοῦτον δὴ τὸν χρόνον ῥᾷστα καὶ φαιδρότατα σχεῖν ἐξ οὗ πρῶτον ἔκαμον[2]. ὅσον τε γὰρ χρόνον ἦμεν ἐν τῇ Κυζίκῳ καὶ μετὰ τοῦτο ὡς ἐπανήλθομεν, ἓξ μῆνας ἑξῆς τοὺς ἅπαντας ἐρρωμενέστατα ἐμαυτοῦ διετέθην p. 545 D).

Eine ganz ähnliche Bemerkung über seinen körperlichen Zustand macht Aristides im vierten Buch. Nachdem er berichtet hat, dass eine völlige Veränderung in seinem Befinden eingetreten sei (ἐγένετο ἀπὸ τούτων ἤδη τῶν χρόνων μεταβολὴ περὶ πᾶν τὸ σῶμα p. 504 D), fährt er fort: καὶ χρόνοις δὴ ὕστερον ἡ λοιμώδης ἐκείνη συνέβη νόσος ἥς ὅ τε Σωτὴρ καὶ ἡ δέσποινα Ἀθηνᾶ περιφανῶς ἐρρύσαντό με. καὶ ἓξ μῆνας μέν τινας θαυμαστῶς ὡς τὸ μετὰ τοῦτο διήγαγον, ἔπειτα ἡ ξηρότης πολλὴ ξυνέβη καὶ ἕτερα ἠνώχλησεν.

---

[1] Der Bericht über die zweite Krankheit wird im ersten Buch abgeschlossen und der über die erste eingeleitet mit folgenden Worten: τοσαῦτα μὲν τὰ περὶ τοῦ ἥτρου. ὅμοιον δὲ τῷ περὶ τὸ ἧτρον συνέβη καὶ τὸ τοῦ φύματος πολλοῖς ἔτεσιν πρότερον (p. 460 D).

[2] Keil mit den Handschriften ἔκαμεν.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Die μεταβολὴ περὶ πᾶν τὸ cῶμα trat, wie aus dem Anfang des vierten Buches hervorgeht, im zehnten Jahr der Krankheit ein. Indem nun Schmid die beiden eben mitgeteilten Stellen mit einander vergleicht, kommt er zu dem Schlusse, dass an der ersten von der Besserung die Rede sei, die im Sommer des zehnten Krankheitsjahres begonnen hätte, und dass folglich die zweite Reise nach Kyzikos in eben dies Jahr falle, oder, anders ausgedrückt, dass das zehnte Krankheitsjahr fünf Jahre nach der Rede zur Einweihung des Tempels in Kyzikos abgelaufen sei.

Man traut seinen Augen nicht, wenn man nun wieder zu Aristides zurückkehrt. Am Ende des zehnten Krankheitsjahres (ἔτει δεκάτῳ περιήκοντι τῆc ἀcθενείαc p. 502 D) wird Aristides durch eine Erscheinung aufgefordert, sich an den Ort zu begeben, wo die Krankheit ihren Anfang genommen hatte. Er reist infolgedessen kurz nach der Wintersonnenwende (χειμὼν δ' ἦν ὀλίγον μετὰ τροπάc ibid.) an den Fluss Aesepos in Phrygien, wo er sich zehn Jahr vorher beim Baden erkältet hatte (ibid. cf. p. 481 D). Der Aesepos war zwei Tagereisen von dem Tempel des Zeus Olympios, wo er sich damals wie gewöhnlich aufhielt, entfernt. Nach drei- oder viertägigem Aufenthalt wird ihm im Traum eröffnet, dass die Krankheit nun ein Ende habe und er zurückkehren solle (p. 503 D).

Die beiden Reisen nach Kyzikos fanden, wie oben bereits gesagt ist, in derselben Jahreszeit statt. Die Aufforderung zu der ersten erging an ihn im Sommer (p. 534 D). Er geht zuerst nach Pergamon, in der Absicht dort zu bleiben, wird dann aber alsbald durch ein Traumgesicht zur Weiterreise angetrieben. Es heisst, das Fest habe am Ende des Jahres stattgefunden[1]. Damit kann nach dem Zusammenhange nicht das Ende des asiatischen Jahres, also Ende September, sondern nur das des ionischen Mondjahres gemeint sein. Es wird von Aristides Wohlbefinden während des zweiten Aufenthalts in Kyzikos nicht geradezu gesagt, dass es von seinem Eintreffen in der Stadt an im Sommer zu rechnen sei (s. oben S. 73), aber es ist offenbar so gemeint, denn die Dauer wird auf sechs Monate angegeben und es wird ausdrücklich bemerkt, dass es bis mitten in den Winter angehalten hätte (καὶ τὸ ἀπὸ τούτου πάντ' ἦν εὔκολα εἰc μέcον χειμῶνα p. 548 D).

Man sieht, Zeit und Ort dieses sechsmonatlichen Wohlbefindens sind von Zeit und Ort der nach dem zehnten Krankheitsjahre eintretenden Besserung absolut verschieden.

[1] Περιόντι (= περιϊόντι) δὲ τῷ ἔτει p. 537 D.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Aber ist denn mit dem sechsmonatlichen Wohlbefinden, von dem im vierten Buch die Rede ist, etwa die Besserung gemeint, die im Winter am Aesepos eintrat?

Diese Annahme wird schon durch die Erwägung ausgeschlossen, dass diese Besserung mindestens ein ganzes Jahr gedauert haben muss. Denn die zweite, Magen- und Unterleibskrankheit des Aristides begann im Winter (ἦν μὲν γὰρ Ποσιδεὼν μήν, ἵστε οἵου χειμῶνος. ἔκαμνεν δὲ ὁ στόμαχος . . . αἰτία δ' οὐχ ἥκιστα ἡ συνέχεια τῶν χειμώνων, ἣν οὐδὲ κέραμος οὐδεὶς ἐνέγκαι ἐλέγετο p. 446 D). Es müsste die Möglichkeit zugegeben werden, dass zwischen diesen beiden Wintern ein grösserer Zwischenraum als ein Jahr gelegen habe, wenn nicht Aristides angegeben hätte, dass Severus Proconsul war, als er am Aesepos weilte (τοιαῦτα μὲν κατὰ τὴν πορείαν τὴν ἐπ' Αἴσηπον καὶ τὴν ἐκεῖθεν αὖθις ἀναστροφήν. ἦν δὲ ἡγεμὼν τῆς Ἀσίας τότε . . . Σεβῆρος p. 505 D), und dass dessen Nachfolger Quadratus war (ὁ Σεβῆρος ὁ τῆς Ἀσίας ἡγεμὼν ἦρξεν, οἶμαι, ἐνιαυτῷ πρότερον τοῦ ἡμετέρου ἑταίρου p. 523 D[1]). Dass aber unter Quadratus die Unterleibskrankheit ausgebrochen war, haben wir bereits oben gezeigt (S. 71).

Nun schliesst aber jene Bemerkung über die sechs Monate unmittelbar an die Erwähnung der pestartigen Krankheit an, von der Aristides viel später — dies ist in bezug auf die zehnjährige Krankheit gesagt — ergriffen wurde. Die pestartige Krankheit ist also eine dritte Krankheit, welche zu unterscheiden ist von der zehnjährigen Krankheit, aber auch von der Unterleibskrankheit, welche ein Jahr später begann.

Im zweiten Buch wird erzählt, wie Asklepios — es ist die Erscheinung, von der schon oben S. 67 die Rede war — dem Aristides in Smyrna die Dauer seiner Krankheit vorausgesagt. „Zehn Jahre", sagte der Gott, „hast du von mir und drei von Sarapis", dabei aber schienen nach der Stellung der Finger die 13 wie 17.

Da die zehnjährige Krankheit als eine einheitliche aufgefasst und die zweite Krankheit als eine ganz bestimmte bezeichnet wird, so muss man annehmen, dass die pestartige Krankheit in diesen Zeitraum nicht eingerechnet ist. Das wird aber auch ausdrücklich gesagt.

In dem zweiten Buch will Aristides seine erste Krankheit von Anfang an erzählen. Er kann aber durchaus nicht in die Erzählung hineinkommen, da er den Verlauf nicht mehr übersieht. Er fängt mit der Rückkehr

[1] Waddington hat erkannt, dass dieser Freund des Aristides kein anderer ist als der Rhetor und Proconsul Quadratus (p. 521 D). S. Mém. p. 234.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

aus Italien, wohin er im Anfang der Krankheit gereist war, nach Smyrna und seiner Übersiedelung nach Pergamon an. Dann heist es: „Nun wollen wir hier irgendwo anfangen“ (p. 467 D). Folgt der Traum des Wärters Epagathos (s. oben S. 67). Gleich darauf die verzweifelte Frage: „Wo soll man denn nun anfangen?“ (p. 467 D Ende). Nachdem die Verkündigung der Dauer der Krankheit durch Asklepios mitgeteilt ist (p. 470 D), heisst es nach einiger Zeit wieder ganz verzweifelt: „Von hier an musst du nun uns zeigen, o Herr, wie wir die Erzählung am schönsten fortführen“ (p. 471 D). Vergeblich sucht er dann nach einer Disposition des Stoffes. Endlich scheint er sich zusammenzuraffen. „Wohlan, nun wollen wir aber von Anfang an Rechenschaft geben und zusammenhängend erzählen (cυνάψωμεν), wie es mit der Verkündigung betreffs der Jahre ging (ὡc ἔcχεν τὰ περὶ τῆc χρηcμῳδίαc τῆc περὶ τῶν ἐτῶν p. 474 D). Aber wenn man glaubt, nun kommt's, so sieht man sich getäuscht. Denn es kommt zunächst wieder ganz etwas anderes. „Aber als die Zeit der Voraussage abgelaufen war, geschah folgendes. Ich werde die Erzählung sogleich wieder aufnehmen“ (ἀλλ' ἐπειδὴ διετένετο χρόνος ὁ τῆc προρρήcεωc, cυνέβη τοιάδε. μικρὸν δὲ ἀναλήψομαι). Dann folgt die Erzählung von seiner Erkrankung an der Pest. Diese Erzählung wird mit der Bemerkung abgeschlossen: „Mit der Voraussagung betreffs der Jahre und der später eingetretenen Krankheit (τὰ ... τῆc ὕcτερον ἀcθενείαc εἰc τοῦτο[1] cυμβάcηc p. 477 D) und den diesbezüglichen Erscheinungen verhielt es sich so. Es dürfte passend sein, nun von meinen Bädern zu sprechen u. s. w.“

Es schien nötig, dies so ausführlich darzustellen, um ganz deutlich zu machen, dass die Pest ausserhalb der siebzehnjährigen Krankheitszeit steht, die der Gott Aristides voraussagt. Er schiebt die Erzählung davon an einer Stelle ein, wo sie gar nicht hingehört, weil er durchaus keinen Anfang finden kann, gewissermassen aus Verzweiflung, um Zeit zu gewinnen. Wie lange nach der zweiten Krankheit die Pest ausbrach, lässt sich so ohne weiteres nicht sagen, aber jedenfalls nötigt die zuletzt mitgeteilte Stelle p. 474 D in keiner Weise zu der Annahme, die Waddington befolgt hat (p. 249 f.), dass es gleich nach dem Ende der zweiten Krankheit geschehen sei.

Nun erinnern wir uns aber, dass das sechsmonatliche, besonders stark empfundene Wohlbefinden, von dem Aristides im vierten Buche spricht, auf die pestartige Krankheit folgte. Die ganze Bemerkung über

[1] Keil schiebt τῆc vor εἰc τοῦτο ein, ich verstehe εἰc τοῦτο auch dann nicht.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

diese Krankheit und das, was sich daran anschliesst, steht auch hier wie in Parenthese. Auf das Wohlbefinden folgten starke Trockenheit und andere Beschwerden. „Alles dies aber", sagt Aristides, „brachte der Gott und bringt er durch tägliche diätetische Vorschriften wieder in Ordnung" (ἃ πάντα ὁ θεὸς καθίστη τε καὶ . . . καθίστηςι ταῖς ἐφημέροις διαίταις καὶ προρρήςεςιν p. 504 D). Dann kehrt die Erzählung zu der Reise vom Aesepos zurück.

Man sieht an dem Präsens καθίστηςι, dass Aristides hier von einem Zustand redet, der bis auf die Zeit, wo er schreibt, andauert. Das stimmt mit der Bemerkung im zweiten Buch, dass der Gott in Person es war, der ihn die ganze Zeit erhielt, „oder der vielmehr noch jetzt mich erhält" (p. 474 D). Es ist eine etwas wunderbare Geschichte, wie Aristides die Zeit seiner Krankheit berechnet, da er sich auch ausserhalb der siebzehn Jahre, die der Gott ihm vorausgesagt hatte (und eigentlich waren es ja nur dreizehn), keineswegs immer gesund fühlte. Aber das ist seine Sache, wir haben mit dem Umstand zu rechnen.

Wir werden nunmehr Schmid ohne weiteres zugeben, dass die sechs Monate des Wohlbefindens, von denen p. 545 und 504 die Rede ist, mit einander identisch sind. Es folgt daraus, dass Aristides die Pest eben überstanden hatte, bevor er zum zweiten Mal nach Kyzikos reiste, mit andern Worten, dass sie in der ersten Hälfte des Jahres 166 in Smyrna und Umgegend herrschte, wo Aristides als einer der letzten daran erkrankte (p. 475 D). Das stimmt mit dem, was wir sonst von der Pest wissen, die L. Verus auf seinem Rückzug von Asien mit dem Heer nach Italien einschleppte.

Die zweite Reise nach Kyzikos fällt also nicht in die siebzehn Jahre der Krankheit, die Asklepios dem Aristides voraussagte. Es ist bezeichnend dafür auch die Art, wie die Erzählung eingeführt wird, nämlich als von einem noch nicht so gar weit zurückliegenden Ereignis: „Wohlan, ich will nun auch von der neulich unternommenen Reise nach Kyzikos (περὶ τῆς ἔναγχος εἰς Κύζικον ἐξόδου γενομένης) erzählen". Wie viel Zeit damals seit der zweiten grossen Krankheit verflossen war, werden wir zu untersuchen haben; vorläufig wollen wir die gewonnenen Resultate kurz recapitulieren.

Das Ende der ersten zehnjährigen Krankheit unter dem Proconsulat des Severus, sowie der Ausbruch der zweiten siebenjährigen unter dem des Quadratus fallen in die Regierungszeit des Antoninus Pius. Die zweite Krankheit dauert bis in die seiner Nachfolger, mindestens bis 161, aber sicher nicht länger als 165, da in dem folgenden Jahre Aristides

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

an der Pest erkrankt, die er von der siebenjährigen Krankheit unterscheidet.

Es fragt sich nun, ob man darüber hinaus auf dem Wege, den Waddington beschritten hat, zu bestimmten Daten kommen kann.

Waddington hat das Consulat des Severus und damit das des Quadratus, seines Nachfolgers, auf folgende Weise bestimmen zu können geglaubt. Im vierten Buch der heiligen Geschichten nennt Aristides eine Reihe von Proconsuln, die ihm förderlich waren, in rückläufiger Folge, die auf einen Julianus ausläuft. Waddington identificiert diesen Julianus mit dem Proconsul, dessen Name, leider im Anfang verstümmelt, auf einer von ihm zum ersten Mal publicierten Inschrift den Schluss bildet: τὰ γράμματα ἔπεμψεν ..... υλιανὸς ὁ κράτιστος ἀν (Mém. p. 210). Die Inschrift ist aus dem achten Jahre der tribunicia potestas des Antoninus Pius, gleich dem Jahre 145 n. Chr. Da die Proconsuln ihr Amt nicht am 1. Januar anzutreten pflegten, so fragt sich, ob wir 144/145 oder 145/146 zu verstehen haben. Waddington entscheidet diese Frage dadurch, dass er den Proconsul der Inschrift in einem auf der Rückseite einer ephesinischen Münze genannten Julianus (ΕΠΙ · [Κ]Λ · ΙΟΥΛΙΑΝΟΥ · ΕΦΕΣΙΩΝ ·), die zu Ehren M. Aurels, als er noch Verus Caesar war, und seiner Gemahlin Faustina geprägt ist, wie Waddington meint, zur Feier ihrer Vermählung 146. Julianus wäre also 145/46 Proconsul von Asien gewesen.

Es fragt sich, ob sich ausmachen lässt, in welches Krankheitsjahr des Aristides das Proconsulat des Julianus fällt. Waddington glaubt, in das zweite. Das ist allerdings höchst wahrscheinlich. Aristides siedelte im zweiten Jahre seiner Krankheit nach Pergamon über (p. 483 D). Hier erhält er die Nachricht, dass ein Landgut, welches seine Verwandten ihm früher, als er in Ägypten war, gekauft hatten, von den bösen Nachbarn regelrecht erobert worden war, wie es in dortiger Gegend seit Xenophons Tagen, der es nicht besser getrieben hatte (An. VII, c. 8), Sitte gewesen zu sein scheint. Es war der Proconsul Julianus, den Aristides um Remedur bat. Julian versprach sich der Sache anzunehmen. Aristides aber betont, dass dies die allererste Freundlichkeit war, die ihm von einem Proconsul erwiesen wurde (p. 532 D). Man wird also wohl annehmen dürfen, dass das in der ersten Zeit seines Aufenthalts war. Da nun Aristides sagt, dass Severus in seinem zehnten Krankheitsjahr Proconsul war, so stellt Waddington fest: 145—146 Proconsulat Julians, zweites Krankheitsjahr des Aristides, 153—154 Proconsulat des Severus, zehntes Krankheitsjahr des Aristides. Das scheint einleuchtend, aber in der Rechnung steckt ein Fehler.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Aristides Krankheit begann im Winter (p. 502 D). War es der Winter 144, in dem sie begann, so muss es der Winter 154 gewesen sein, in welchem das zehnte Jahr der Krankheit zu Ende ging. Lief aber, wie Waddington annimmt, das Proconsulat des Severus vom Mai 153 bis Mai 154, so war Severus damals gar nicht mehr Proconsul. Aristides aber sagt nicht allgemein, dass Severus in seinem zehnten Krankheitsjahre Proconsul war, sondern, dass Severus Proconsul war, als er, Aristides, am Aesepos weilte, wo die Heilung eintrat (p. 505 D).

Der Fehler ist dadurch entstanden, dass Waddington den Ausdruck ἔτει δεκάτῳ περιήκοντι nicht beachtet, sondern ohne weiteres ἔτει δεκάτῳ verstanden hat. Lightfoot sucht ihm zu Hülfe zu kommen, indem er behauptet, ἔτει περιήκοντι bedeute im Anfang des Jahres (Apost. Fathers, p. II v. I, p. 670). Darüber ist nun weiter nicht zu reden, dass ἔτει περιήκοντι dasselbe ist wie das öfter von Aristides gebrauchte ἔτει περιόντι, wie schon O. von Gebhardt bemerkt hat (Ztsch. f. hist. Theol. 1875 S. 379). Es scheitert aber diese Annahme auch an der Erwägung, dass Aristides zwischen zehn und drei, bezw. sieben Krankheitsjahren unterscheidet (p. 470 D), denn das heisst doch nichts anderes, als dass die eine Krankheit zehn, die andere sieben Jahre dauerte.

Dieser Fehler corrigiert sich indessen von selbst. Die Hochzeit des M. Aurel und der Faustina, die Waddington in das Jahr 146 setzt, fand nach Mommsen vielmehr schon 145 statt (Hermes VIII S. 205). Demnach müssen wir das Proconsulat des Julianus 144/45 setzen, was ja die Inschrift, auf der sich mutmasslich der Name Julianus findet, auch gestattet (s. oben S. 78). Vielleicht wäre es aber auch ohnehin besser, von der Münze abzusehen, da es doch nicht hinlänglich gesichert ist, ob sie wirklich zu Ehren der Vermählung des M. Aurel und der Faustina geprägt ist.

Begann das zweite Krankheitsjahr aber Ende 143, so endete das zehnte im Winter 153. War damals Severus Proconsul, so muss Quadratus, der sein Nachfolger war (p. 523 D), 154 Proconsul geworden und es am 23. Februar 155 noch gewesen sein.

Aber es bleibt noch eine Schwierigkeit zu erwägen. Nach Waddingtons Rechnung fällt das Ende des siebzehnten Krankheitsjahres in das Jahr 161. Da sich uns nun die Rechnung um ein Jahr nach rückwärts verschoben hat, so würden wir damit in das Jahr 160 kommen. Nun ist aber oben festgestellt worden (S. 72), dass Aristides im Jahre 161 noch krank war. Hierdurch erscheint wieder alles in Frage gestellt.

Allein ich denke, auch diese Schwierigkeit ist nur scheinbar. Waddington hat nicht beachtet, dass mit dem Ende der zehnjährigen Krankheit

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

eine einjährige Pause eintrat und im Winter 154/55 eine neue Krankheit ausbrach. Aristides konnte doch nicht wohl das Jahr 154, in welchem er sich als gesund ansah, in seine Krankheit einrechnen, wenn er auch im Anfang des sechsten Buches sagt: δευτέρῳ δὲ ἔτει μετὰ τὴν ἀναχώρησιν τὴν ἀπ' Αἰσήπου, δωδεκάτῳ δὲ ἀφ' οὗ πρῶτον ἔκαμον. Das war das zwölfte Jahr seit dem Beginne der ersten, aber das erste Jahr der zweiten Krankheit. Die zweite, siebenjährige Krankheit dauerte vom Winter 154 bis in den Winter 161. Die Rechnung stimmt demnach mit den Daten, die wir vorher gewonnen hatten.

Aber sie stimmt nicht mit der Unterschrift zu der Rede auf Athene (s. oben S. 62). Also sind entweder die Daten, die wir gefunden zu haben glaubten, falsch oder aber — die Unterschrift zu der Rede der Athene enthält einen Fehler. Wollen wir hierüber zur Klarheit kommen, so müssen wir zunächst zwischen dem unterscheiden, was sich in unsern Ergebnissen als thatsächlich betrachten lässt, und dem, was mehr oder minder hypothetisch ist. Als den Gewinn einer Thatsache betrachte ich die Feststellung, dass Severus unter Antoninus Pius Proconsul war. Damit fällt die Möglichkeit, die einzelnen Daten aus dem Leben des Aristides nach dem Jahre 129 als seinem Geburtsjahr zu berechnen, wie es Schmid gethan hat.

Die Unterschrift unter der Rede auf Athene lautet nach Keil (s. die Ausgabe p. 312) in dem Codex des Arethas ἀρϛ (= ἀριστείδου) ἀθηνᾶι ἐν βάρει ἐπὶ cεουήρου ἡγεμόνος ἐτῶν ὑπάρχοντος λε̄ καὶ μηνός. Aristides war demnach noch krank, als er die Rede verfasste, sie muss also vor der Wintersonnenwende des Jahres geschrieben sein, in dem Severus sein Proconsulat antrat.

Nach den Angaben des Aristides über die Constellation zur Zeit seiner Geburt muss diese, wie von Masson (bei Dindorf I p. XXII ff.) in einer, wie mir von massgebender Seite bestätigt wird, völlig einwandsfreien Weise ausgeführt ist, nach dem 24. Oktober in den asiatischen Monat Tiberius oder den folgenden Apaturius gefallen sein (p. XXV)[1].

[1] Diese Annahme hält Schmid auf Grund einer Unterschrift zu or. XIX (nach Dindorf), resp. XXII (nach Keil) für falsch. Sie lautet: ἐλευcίνιος ἐγράφη ὅcον ἐν ὥραι ἐν cμύρνηι μηνὶ δωδεκάτῳ ἐπὶ ἡγεμόνος μακρίνου ἐτῶν ὄντι ν̄ϛ̄ καὶ μηνῶν ξ̄. Nach dieser Unterschrift würde Aristides im sechsten Monat des asiatischen Jahres, d. h. etwa im März, genauer zwischen dem 21. Februar und 23. März (cf. Lightfoot A. F. II, 1, 679) geboren sein. Aber wie wäre es möglich, sich über die sehr präcisen Angaben hinwegzusetzen, die Aristides über die Constellation zur Zeit seiner Geburt macht? Diese Angaben sind ohne Zweifel von Masson mit Hilfe seines Freundes, des Astronomen Halley, richtig interpretiert. Aber auch davon abgesehen, erheben sich schwerwiegende

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

In dem vierten Monat Poseideon ging die zehnjährige Krankheit des Aristides zu Ende. Demnach müsste die Rede auf Athene etwa Ende November oder Anfang December des Jahres 152 verfasst sein.

Geben wir nun das Zeugnis der ephesinischen Inschrift preis, von welcher die ganze Berechnung Waddingtons ausgeht, und nehmen an, dass Severus 152/3 und Quadratus 153/4 Proconsuln gewesen seien, so kommen wir mit einer andern Thatsache in Conflikt, denn in diesem Falle müsste die zweite, siebenjährige Krankheit des Aristides im Winter 153 ausgebrochen und folglich im Winter 160 zu Ende gegangen sein. Aber wir wissen, dass Aristides im Sommer 161 noch krank war.

So werden wir, scheint mir, zu der Annahme gedrängt, dass die Zahl in der Unterschrift verschrieben und statt λε vielmehr λς zu lesen ist.

Fassen wir das Ergebnis dieser Untersuchung zusammen, so haben wir zunächst zu constatieren, dass in der Chronologie des Aristides kein einziges Moment hervorgetreten ist, welches dafür spräche, dass im Jahre 166 ein Quadratus Proconsul von Asien war, dagegen mit Sicherheit sich herausgestellt hat, dass der von Aristides genannte Quadratus unter Antoninus Proconsul war, mit höchster Wahrscheinlichkeit, dass sein Proconsulat 154/5 fiel.

Da nun das Martyrium Polycarpi einen Proconsul Statius Quadratus nennt, der entweder im Februar 155 oder 166 im Amte gewesen ist, so spricht alles dafür, dass dieser Statius Quadratus mit dem Quadratus des Aristides identisch ist, mithin Polykarp nicht im Jahre 166 sondern 155 den Märtyrertod erlitten hat.

Gegen diesen Schluss erhebt sich nur eine Schwierigkeit, das ist die Notiz des Irenaeus, Polykarp sei zur Zeit des Bischofs Aniket in Rom gewesen (III, 3, 4 und bei Eusebius H. E. V, 24, 16). Denn die älteste römische Bischofsliste führt auf das Jahr 155 als das Jahr des Amtsantrittes Anikets (s. Harnack, Chronologie, S. 158 und 176 f.). Allerdings ist diese Berechnung nicht absolut sicher, da die Amtsdauer zweier

---

Bedenken gegen die Angaben der Unterschrift. War Aristides Geburtstag zwischen dem 21. Februar und 24. März, so kann die Rede auf Athene, da sie in den ersten Monat nach seinem Geburtstag fällt, spätestens am 24. April beendigt sein. Nun können wir freilich unmöglich bestimmen, an welchem Tage Severus sein Amt angetreten hat. Aber da er schwerlich früher als Mitte April Rom verlassen hat (vgl. Mommsen, Staatsrecht, II, S. 255), so würde die Rede unter den angenommenen Voraussetzungen nicht wohl in die Zeit seiner Amtsführung gesetzt werden können. Angesichts dieses doppelten Widerspruchs wird man die Monatszahl in der Unterschrift zu or. XXII nicht für richtig halten können.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Bischöfe, des Victor und Zephyrin, nicht ganz feststeht (vgl. Harnack S. 153). Es ist daher ein gewisser Spielraum von 154 bis 156 gegeben. Hat Aniket schon 154 auf dem bischöflichen Stuhl gesessen, so lässt sich die Annahme, dass Polykarp am 23. Februar 155 gestorben sei, mit der Notiz des Irenaeus vereinigen. Es ist zwar nicht wahrscheinlich, dass ein 85jähriger Greis die Reise von Smyrna nach Rom unternahm, um sich mit seinem Amtsgenossen über die Praxis der Osterfeier auszusprechen, aber die Möglichkeit ist unbestreitbar, wenn der Doge Dandolo mit 94 Jahren die Venezianer zum Sturm auf Constantinopel führte. Das Missliche ist nur, dass die Annahme, Aniket könne schon 154 den römischen Bischofsstuhl bestiegen haben, nach Harnacks Darstellung (S. 177) doch eigentlich nur ein Notbehelf ist.

Es wird sich also fragen, ob die einzelnen Daten der ältesten römischen Bischofsliste mehr Glauben verdienen, als die Gründe, die hier zur Ansetzung des Todes Polykarps auf das Jahr 155 geführt haben. Darüber habe ich kein Urteil. Ich hoffe aber, dass ich diese Frage hier auf sich beruhen lassen darf, wenn es mir gelungen sein sollte, das Todesjahr Polykarps soweit sicher bestimmt zu haben, als die zur Zeit dafür vorhandenen Mittel gestatten.

[Abgeschlossen 2. Februar 1902.]

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Miscellen.

Zu Röm 1, 7.

W. Benjamin Smith hat jüngst im „Journal of Biblical Literature" [Seperatabzug, 21 S.] eine Abhandlung „Address and Destination of St. Paul's Epistle to the Romans" (P. I) veröffentlicht, in der er die römische Adresse des Briefs in Zweifel zieht. Seine Beweisführung wird zu prüfen sein, wenn er den zweiten Teil seiner Untersuchungen veröffentlicht haben wird; aber der Ausgangspunkt derselben kann schon jetzt gewürdigt werden, er liegt in Röm 1, 7 (bez. auch 1, 15). Der Thatbestand, um den es sich dort handelt, ist bekannt und in den letzten Jahren öfters erwogen worden; am vollständigsten und klarsten hat ihn Zahn (Einleitung I S. 278 f.) präcisiert. Hinzugekommen ist nur die Athos-Handschrift, die uns von der Goltz zugänglich gemacht hat (Texte u. Unters. XVII, 4 S. 9. 53. 92). Sie hat den Text, den Origenes gelesen hat, sichergestellt und bewiesen, dass in dem Scholion des Minusk.-Codex 47 (τὸ „ἐν Ῥώμῃ" οὔτε ἐν τῇ ἐξηγήσει οὔτε ἐν τῷ ῥητῷ [im Text] μνημονεύει) Subjekt zu „μνημονεύει" Origenes ist.

Der Thatbestand ist folgender: Die grosse Menge unsrer Texteszeugen bietet bekanntlich Röm 1, 7: πᾶσιν τοῖς οὖσιν ἐν Ῥώμῃ ἀγαπητοῖς θεοῦ, κλητοῖς ἁγίοις. Dagegen bieten G g Ambrosiaster: πᾶσιν τοῖς οὖσιν ἐν ἀγάπῃ θεοῦ, κλητοῖς ἁγίοις. Origenes liest: πᾶσιν τοῖς οὖσιν ἀγαπητοῖς θεοῦ[1]. Endlich findet sich auch der Mischtext: πᾶσιν τοῖς οὖσιν ἐν Ῥώμῃ ἐν ἀγάπῃ θεοῦ κλητοῖς ἁγίοις, der dann wiederum Correcturen erfahren hat (siehe d, E, ein Codex des Ambrosiaster und zwei Vulgata-Mss.).

[1] Κλητοῖς ἁγίοις fehlt im Text und in der Auslegung; aber ist das nicht möglicherweise ein Zufall? Ganz ausgeschlossen ist es auch nicht, dass Origenes ἐν ἀγαπῇ (für ἀγαπητοῖς) gelesen hat. Wir besitzen nur die lateinische Übersetzung seiner Worte, welche allerdings „dilectis" bietet.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Gewöhnlich beruhigt man sich bei dem Receptus; allein Smith hat Recht, ihn für interpoliert zu erklären. Aus einem Versehen oder blinden Zufall hat niemand das Fehlen des „ἐν Ῥώμῃ“ und seine Ersetzung durch „ἐν ἀγάπῃ“ erklären wollen; also müsste hier Absicht gewaltet haben.

Welche Absicht sollte das sein? Jedenfalls nicht die, den Römerbrief den Römern als Adressaten förmlich zu entziehen, denn niemand hat den Titel Πρὸς Ῥωμαίους geändert. Auch zweifelt weder Origenes noch Ambrosiaster, dass die Römer die Empfänger gewesen sind. Also müsste man daran denken, dass bei der Schriftverlesung die Worte störend gewesen sind: aus praktischen Gründen habe man das ἐν Ῥώμῃ bei der Verlesung unterdrückt, um den Brief mit seinem universalen Inhalt der ganzen Christenheit möglichst nahe zu rücken. Man verweist dabei wohl auf die Anschauungen der alten Kirche, die Paulusbriefe seien in Wahrheit an die ganze Christenheit gerichtet, u. s. w. Aber wo ist nur in aller Welt ein Beispiel dafür vorhanden, dass man desshalb in einem einzelnen Brief sei es die Aufschrift, sei es den Gruss, geändert hätte? Auf den Epheserbrief darf man sich nicht berufen, denn hier liegt der Fall wahrscheinlich gerade umgekehrt; jedenfalls aber steht es fest, dass hier das ἐν Ἐφέσῳ nicht ursprünglich ist.

Lässt sich aber schlechterdings kein Motiv entdecken, warum ein ursprüngliches „ἐν Ῥώμῃ“ getilgt und durch „ἐν ἀγάπῃ“ ersetzt worden sein sollte, so muss das Umgekehrte gelten: „ἐν ἀγάπῃ“ ist in „ἐν Ῥώμῃ ἀγαπητοῖς“ verwandelt worden. Für diese, durch eine so starke Zeugenschaft, wie es Origenes, Ambrosiaster und G zusammen sind, bekräftigte Lesart sprechen nicht allerlei Gründe, sondern ein durchschlagender Grund: man vermisste in dem weitschichtigen Grusse (1, 1—7) die Hauptsache, die deutlich bezeichneten Adressaten, und setzte sie daher ein. Nicht nur die Analogie mit den übrigen Paulusbriefen, sondern auch die Sache selbst schien sie zu verlangen. So schwierig, ja unmöglich es demnach ist, die Tilgung des „ἐν Ῥώμῃ“ zu erklären, so einfach erklärt sich die Einschiebung, der zu Liebe dann das „ἐν ἀγάπῃ“ in „ἀγαπητοῖς“ verwandelt werden musste.

Aber kann Paulus wirklich das „ἐν Ῥώμῃ“ weggelassen, kann er, wider seine Gewohnheit, die Adressaten am Anfang des Briefes unbestimmt gelassen haben? Gewiss nicht, wenn der Brief mit dem üblichen kurzen Gruss begönne. Aber so beginnt er bekanntlich nicht, vielmehr unterscheidet sich der Römerbrief von den übrigen Briefen des Apostels in Bezug auf seinen Eingang dadurch, dass die ersten Stichworte des üblichen Grusses „Παῦλος δοῦλος Ἰησοῦ Χριστοῦ κλητὸς ἀπόστολος“ in

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

dem Schreiber bereits eine Fülle von Gedanken erweckten, die in v. 6 zu einer förmlichen Anrede an die Briefempfänger führten (ἐν οἷς ἐστε καὶ ὑμεῖς κλητοὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ), ohne dass sie noch bezeichnet waren. Der Begriff „Apostel" erweckte in Paulus den Begriff „Evangelium", der Begriff „Evangelium" den des „Sohnes", der „Sohn" führt ihn wieder auf die „Apostel" zurück (v. 5), die „Apostel" erinnerten ihn an „alle Völker", und nun folgt das „ἐν οἷς ἐστε καὶ ὑμεῖς κ. τ. λ.", noch bevor der Gruss ausgesprochen war. Durch dieses „ἐν οἷς ἐστε καὶ ὑμεῖς" hat Paulus bereits die briefliche Auseinandersetzung anticipiert, wie wenn der Gruss schon ausgesprochen wäre, und es ist daher nicht auffallend, sondern psychologisch wohl verständlich, dass er, den Gruss nachbringend, nicht mehr sagt, wo sie, seine Leser, zu suchen sind. Er charakterisiert sie nunmehr nach ihrer geistlichen Zugehörigkeit. Nachdem er sie bereits als Christen begrüsst hatte, bleibt er in dieser Höhenlage auch bei dem Grusse. Es ist nicht nötig, ein bewusstes Acumen anzunehmen, als habe der Apostel mit Vorbedacht die übliche geographische Bezeichnung in eine religiöse verwandelt, sondern die Stimmung, in die ihn v. 1—6 versetzt haben, und die bereits erfolgte Anrede führte die religiöse Wendung des Grusses von selbst herbei, der die geographische Bezeichnung weichen musste. Dass aber „τοῖς οὖσιν ἐν ἀγάπῃ θεοῦ" eine unpaulinische Wendung sei, wird niemand behaupten[1].

„Ἐν Ῥώμῃ" ist demnach für eine sehr alte Interpolation zu halten. Aber diese Einsicht erschüttert die Adresse des Römerbriefs schlechterdings nicht. Ob sie sonst noch angefochten werden kann, das wollen wir abwarten. Sehr misslich ist es aber, sich mit Smith auf das Fehlen der Worte „τοῖς ἐν Ῥώμῃ" in 1, 15 zu berufen; denn alle Zeugen ausser G bieten sie. Auf einen einzigen Zeugen hin die Worte für eine Glosse zu erklären, ist sehr kühn. Allein selbst wenn sie auch an dieser Stelle getilgt werden müssten — missen kann man sie ohne Schwierigkeit —, wäre deshalb die Adresse des Römerbriefs noch nicht im mindesten bedroht.

Für den Römerbrief ist es sachlich gleichgiltig, ob wir v. 7 ἐν Ῥώμῃ oder ἐν ἀγάπῃ lesen, aber für die Textgeschichte ist die Entscheidung von Bedeutung; denn die richtig getroffene Entscheidung lehrt, dass in

[1] Der Text des Origenes ist unsicher; man kann nicht mit Bestimmtheit sagen, dass er „ἀγαπητοῖς θεοῦ" gelesen hat (s. S. 83 Anm. 1). Man wird annehmen dürfen, dass Paulus πᾶσιν τοῖς οὖσιν ἐν ἀγαπῇ θεοῦ, κλητοῖς ἁγίοις geschrieben hat.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

diesem Fall Origenes und ein paar abendländische Zeugen gegen alle anderen Zeugen (einschliesslich אB und die Syrer) allein das Richtige bewahrt haben.

Berlin. A. Harnack.

Ein syrisches Bruchstück aus dem Protevangelium Jacobi.

Im Verzeichnis der syrischen Handschriften der K. Bibliothek zu Berlin erwähnt Ed. Sachau als Teil der Handschrift 203 (Sachau 27):

„fol. 59. 60. Stück einer apokryphen Geschichte der Maria, der Empfängnis und der Geburt des Messias."

Aus dem Text, den Sachau Seite 676 ganz zum Abdruck bringt, ergiebt sich, dass es zwei unzusammenhängende Stücke aus einer Übersetzung des sogenannten Protevangelium Jacobi sind. Und zwar entspricht Bl. 59 dem Text von c. 2, 2 (Tischendorf[2] S. 5, 1) [ἕως πότε] ταπεινοῖς τὴν ψυχήν σου bis 3, 3 (S. 8, 1) οὐχ ὡμοιώθην; Bl. 60 dem Text von c. 11, 2 (S. 22, 8) [ὡς] πᾶσα γυνὴ γεννᾷ bis 13, 1 (S. 25, 4) εἰσελθὼν ἐν τῷ οἴκῳ αὐτοῦ εὗρεν αὐτήν. Die Magd, die im griechischen Text Ἰουδὶθ oder Ἰουθὶν heisst (mit noch andern Varianten), deren Namen Sachau im Syrischen mit Fragzeichen ܝܘܝܠܝܡ Ivilaim liest, heisst in einem andern mir vorliegenden Text ܝܘܢܬܝܡ Ionaṯim. Äusserst interessant ist, dass ihre Worte: καθότι κύριος ἀπέκλεισε τὴν μήτραν σου, τοῦ μὴ δοῦναί σοι καρπὸν ἐν τῷ Ἰσραήλ, im Syrischen lauten: ܕܗܐ ܐܚܕ ܐܠܗܐ ܪ̈ܚܡܘܗܝ ܡܢܟܝ ܕܠܐ ܬܬܠܝܢ ܦܐܪܐ ܒܐܝܣܪܝܠ d. h. „siehe, verschlossen hat Gott sein Erbarmen von Dir, dass Du keine Frucht geben kannst in Israel." Hier scheint im Syrischen „sein Erbarmen von Dir" corrigiert aus „Deinem Mutterschoss"; vgl. hebr. רחם und רחמים. Die ἱμάτια νυμφικά 1, 4 sind „Kleider des Königtums" übesetzt, ܢ̈ܚܬܐ ܕܡܠܟܘܬܐ. Ist dies Verderbnis aus ܡܟܝܪܘܬܐ? vgl. ܥܙܩܬܐ ܕܡܟܝܪܘܬܐ = Verlobungsring.

Für τὴν μήτραν Σάρρας eben da, hat der Syrer „meine Mutter Sara", τὴν μητέρα Σάρραν lesend.

In 3, 1 hat der Syrer den Zusatz μόνη mit Codex A des griechischen Textes; in 3, 2 mit einigen griechischen Handschriften τοῖς ἀλόγοις ζῴοις für τοῖς θηρίοις τῆς γῆς.

Nach 11, 2 ⟨καὶ⟩ υἱὸς ὑψίστου hat dieser Syrer allein: „Und geben wird ihm der Herr, Gott, den Thron Davids seines Vaters und König sein wird er über das Haus Jakobs in Ewigkeiten."

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

In 12, 1 ist das von Sachau nicht gelesene Wort ܗ . . . ܘ zu ܘܐܘܒܠܬܗ zu ergänzen „und sie brachte es"; ebenso nachher ein ܝܘܡܐ nach ܘܝܘܡܐ ܡܢ.

τὴν συγγενίδα αὐτῆς fehlt in 12, 2.

Am überraschendsten ist wohl die Meldung des Syrers, dass Elisabeth, als Maria anklopfte, das Sieb wegwarf, das sie in der Hand hielt, ܚܪܒܠܐ. Statt κόκκινον (cod. G ἔριον) las er also κόσκινον. Ebenso hat auch der vollständige syrische Text, den Mrs. Lewis in kurzem in Bd. XI ihrer Studia Sinaitica veröffentlichen wird. Dagegen lässt dieser Syrer Maria mit Tischendorfs griechischem Text zur Zeit der Verkündigung 16 Jahr alt sein, während Sachaus Syrer 12 hat (vgl. die griechische Handschrift I); andere Zeugen haben 14, 15 oder 17 Jahre.

Für weiteres verweise ich auf die eben genannte Veröffentlichung von Mrs. Lewis.

Maulbronn. E. Nestle.

Der heilige Geist als Tragöde.

Eine noch nicht ausgeschöpfte Quelle dogmengeschichtlicher Kenntnisse sind die Eingangsformeln christlicher Schriften namentlich im Orient. Wie der Araber mit seinem kürzeren oder längeren Bismillah beginnt (im Namen Allahs), so dass davon ein eigenes Verbum basmala gebildet wurde, d. h. das Bismillah sagen, so lieben auch die orientalischen Christen Erweiterungen des „Im Namen Gottes". Ich lenke die Aufmerksamkeit auf dies Gebiet, weil mir der Eingang zum Transitus Mariae auffällt. Derselbe lautet (p. ܓ in Wright's Ausgabe im Journal of Sacred Literature, p. 22 in der neuen Ausgabe der Mrs. Lewis, Studia Sinaitica XI):

Der Friede des Gottes, welcher seinen Sohn sandte, und er kam in die Welt;

Und der Friede des Sohnes, welcher vom Himmel sich bewegte (זח) und in Maria wohnte;

Und der Friede des heiligen Geistes, des Tragöden (טרגודא), der psallierte, und des Parakleten, der gepriesen wird;

Der Friede des Herrn der Kreatur, von dem die Kreaturen nicht fassen können die Herrlichkeit seiner Gottheit; und er verliess

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

den geschmückten Wagen in den oberen Höhen und kam und wohnte im Schoss Marias der Jungfrau;

sei mit uns und unsrer ganzen Versammlung, dass wir segnen die Kronen der Priester unsrer Väter, welche sitzen an der Spitze ihrer Herden, in Ewigkeiten Amen.

Bei einer allerdings flüchtigen Durchsicht von Hahn's Bibliothek der Symbole (3. A. 1897), habe ich das Beiwort τραγῳδὸς beim dritten Stück des Glaubens nirgends gefunden. S. 130 Note 360 stellt Hahn einige der vielen Prädikate zusammen, welche in den verschiedenen Symbolen dem h. Geist gegeben worden; τραγῳδός ist nicht darunter; das Wort fehlt auch im Register[1]. Dass der Geist durch die Propheten geredet, oder von uran in Propheten, Aposteln und Heiligen gewirkt habe und noch wirke, ist betont; und ganz gewöhnlich ist die Beifügung der Bezeichnung „Paraklet", die hier mit dem „Tragöden" verbunden ist. Ob oder wo die Formel sich auch sonst finde, ist mir unbekannt.

Maulbronn. Eb. Nestle.

[1] Aufgefallen ist mir bei dieser Gelegenheit, in wie manchen Symbolen namentlich deutschen, „der h. Geist" überhaupt ganz fehlt, auch da wo die heilige christliche Kirche sehr betont ist.

[Abgeschlossen am 11. Februar 1902.]

13. 2. 1902.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Der Process Jesu nach den Acta Pilati.

Von E. v. Dobschütz in Jena.

Unter den Apokryphen des Neuen Testamentes ist kaum eine, die solche Bedeutung in späterer Zeit erlangt hat, über die neuerdings so viel geschrieben worden ist und deren richtiges Verständnis doch so schwer zu finden ist, als die sog. Acta Pilati, ein seit dem 13. Jahrhundert auch als *Evangelium Nicodemi* bezeichneter und gleichwertig neben die kanonischen Evangelien gestellter Bericht von Jesu Process, Tod, Auferstehung und Höllenfahrt. Er giebt sich als officielles Document aus der Feder eines Augenzeugen, des Sanhedrinmitgliedes und Anhängers Jesu, Nicodemus. Als solcher freilich ist er nur in den völlig kritiklosen Zeiten der ausgebildetsten Apokryphen- und Legendengläubigkeit hingenommen worden.[1] Auch wo man neuerdings Versuche gemacht hat, diesem Bericht Ergänzungen zu der Darstellung der Leidensgeschichte in den kanonischen Evangelien zu entnehmen, ist doch das ganze als Fiction anerkannt.[2]

Aber wie sollen wir diese verstehen, was ist das treibende Motiv dabei? Von theologischen Erwägungen kann man nicht ausgehen. Spuren von Judenchristentum, wie Ältere sie hier fanden,[3] sind so wenig

---

[1] So z. B. bei Vincenz von Beauvais, Speculum historiale VIII, 40 ff.; Legenda aurea 54. 67. 68. In der populären Litteratur des 14. und 15. Jahrhunderts, z. B. den Passionsspielen, treten die Motive des Evang. Nicod. neben denen der kanonischen Evangelien auf, nicht minder in Predigten wie denen des Gabriel Biel.

[2] G. L. Brunn, disquisitio hist.-crit. de indole, aetate et usu libri apocryphi vulgo inscripti Evangelium Nicodemi, Berlin 1794. F. Münter, Wahrscheinliche Zusätze zu Christi Leidensgeschichte nach Nicodemi Evangelium, Wissenschaftl. Verhandlungen des Seeländischen Conventes 1816 (dän.) = Archiv für alte und neue Kirchengesch. V, 2, 1822 (deutsch). C. Tischendorf, Pilati circa Christum iudicio quid lucis afferatur ex Actis Pilati, Lips. 1855.

[3] Brunn, Münter, C. Thilo, Codex apocr. Novi Testamenti, tom. I (unic.), 1833, p. CXIX (p. 487 ff. Ausgabe mit höchst wertvollem Commentar; die für Bd. III verheissenen Probabilia sind leider nicht erschienen). Hofmann, Das Leben Jesu nach den Apokryphen, Leipzig 1851, 334 ff. (von Thilo abhängig).

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

massgebend, wie Anzeichen eines ursprünglichen Gnosticismus.[1] Eine Schrift, welche nicht nur alle vier Evangelien benutzt, sondern die ganzen späteren populären Anschauungen von Jesu göttlicher Wundermacht vertritt und daneben den Vorwurf unehelicher Geburt durch die Feststellung der rechtlich geschlossenen Ehe Josephs und Marias widerlegt, bleibt eine Anomalie, mag man sie ins 2. oder 4. Jahrhundert setzen. Es darf gegenwärtig als ausgemacht gelten, dass sie, wie sie vorliegt, erst der Zeit nach Eusebius angehört, wenn auch alle dogmatischen Formeln des 4. Jahrhunderts ihr gänzlich fehlen. Man wird der Schrift nie beikommen können von dogmengeschichtlicher, überhaupt kirchlich-theologischer Problemstellung aus. Aber auch die einfache Einreihung in die populärchristliche Erzählungs- und Erbauungslitteratur dürfte nicht ausreichen. Es ist eben doch etwas anderes, was hier vorliegt, als die meisten Märtyreracten, mit denen man sie zunächst auf eine Stufe stellen möchte.[2] Gar von einer Centonendichtung, die hier in Prosaübertragung vorläge,[3] ist auch nicht die leiseste Spur zu entdecken.

Als Einheit wird die Schrift überhaupt nicht zu begreifen sein. Wir unterscheiden drei Teile: der erste behandelt den Process vor Pilatus, einschliesslich der Kreuzigung und des Begräbnisses (c. 1—11); der zweite Verhandlungen in dem Synedrium, welche ausgehen von der Verfolgung der Anhänger Jesu, aber abzielen auf die Constatierung der Auferstehung Jesu (c. 12—16); der dritte den Bericht zweier von den Toten Auferweckter über Jesu Thaten in der Unterwelt. Dieser letzte Teil, dichterisch die Krone des Ganzen und ohne Zweifel dasjenige, um dessentwillen diese Schrift so beliebt wurde, entstammt einer selbständigen Quelle und ist nur lose an das vorhergehende angereiht.[4] Der

[1] Beausobre, Scholten, Lipsius, die Pilatus-Akten kritisch untersucht. 1871 [²1886].

[2] So ich selbst in meinem Artikel ‚Nicodemus, gospel of' in Hastings Dict. of the Bible, 1899, III, 546: es entspräche Teil I dem Process; Teil II (Beweis der Auferstehung) stände an Stelle der Folterungen, Teil III (Hadesfahrt) verträte die nach dem Tode gewirkten *miracula*.

[3] J. Rendel Harris, the Homeric Centones and the Acts of Pilate, London 1898; vgl. darüber Theol. Lit. Ztg. 1899, 11, 333.

[4] So schon Münter a. a. O.; Tischendorf aber geht zu weit, indem er gegen die handschriftliche Überlieferung den Descensus ganz von dem übrigen Buch abtrennt: es sieht bei ihm so aus als wäre der 1. Teil (Acta Pil.) in 2 griech. und 1 lat. Form, der 2. Teil (Desc.) davon unabhängig in 1 griech. und 2 lat. Formen überliefert: thatsächlich gehört Desc. gr. — wie Lipsius richtig erkannte — zu Acta gr. B und in Acta lat. hat Tischendorf die beiden zu Desc. lat. A und B gehörigen Texte kritiklos verschmolzen, damit sogar Lipsius' Scharfsinn irreführend. Acta gr. A ohne Desc. (ebenso cop. arm.) stellen nicht die ursprüngliche, sondern eine verkürzte Form dar; der zugehörige Desc.-Text ist noch bei Eusebius Alex. erhalten.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

zweite Teil arbeitet mit einzelnen Motiven der kanonischen Auferstehungsgeschichte (Grabeswächter Mt 28, 11 ff., Erscheinung auf dem Berg Mt 28, 16 ff.); das meiste daran aber ist freie Composition, der Hauptsache nach Legende über Joseph von Arimathia, den Ratsherrn, der Jesu Begräbnis besorgte.[1] Der Zweck ist zu zeigen, dass auch die grimmigsten Feinde Jesu, die Sanhedristen durch die erdrückende Wucht der Zeugnisse zur Anerkennung der Thatsache seiner Auferstehung gedrängt wurden, und nur Bosheit sie verhinderte dies öffentlich einzugestehen.

Für uns kommt nur der 1. Teil in betracht. Diesen glaube ich erst dadurch in das rechte Licht zu rücken, dass ich ihn fasse als Versuch, den Process Jesu als in allen Formen des römischen Strafprocesses, wie er dem Verfasser geläufig war, verlaufen darzustellen.

Der Gedanke ist keineswegs ganz neu. Schon Brunn (a. a. O. 91) schreibt unserem Verfasser bessere Kenntnisse der römischen Processordnung zu, als die Evangelisten sie besassen. Münter und Thilo haben zahlreiche Belege aus profanen und kirchlichen Quellen des 2. bis 4. Jahrhunderts für Einzelheiten des Processverfahrens beigebracht. Aber es fehlte die consequente Durchführung des Gedankens und damit zugleich die rechte Wertung desselben. Eine solche war auch nicht möglich, solange das römische Strafrecht für uns nur aus einer Menge zerstreuter Notizen bestand, die unterschiedslos den Quellen republicanischer Zeit, aus den Anfängen des Kaisertums und aus der späteren Zeit, den Gesetzen Constantins, Theodosius', Justinians u. a. entnommen waren. Erst durch eine derartig klassische Darstellung, wie sie das römische Strafrecht durch den Altmeister auf diesem Gebiete, Theodor Mommsen, erfahren hat,[2] sind wir im stande, nicht nur des Verfassers Intentionen im einzelnen zu verstehen, sondern auch seinem Werke den rechten Platz in der geschichtlichen Entwicklung anzuweisen.

Zur rechten Würdigung dessen, was der Verfasser dieser „Pilatus-Acten" geliefert hat, müssen wir uns aber noch klar machen, was es mit Jesu Process thatsächlich auf sich hat: ob wir wirklich unserem Verfasser

[1] Dieser ist auch selbständig verarbeitet in einem kürzlich bekannt gewordenen georgischen Apokryphon; s. Harnack in den Sitzungsberichten der Berliner Academie 1901, XXXIX; dazu meine Abhandlung in der Zeitschr. f. Kirchengesch. XXIII, 1, 1—17.

[2] Th. Mommsen, Römisches Strafrecht, Leipzig 1899, in Bindings Handbuch der deutschen Rechtswissenschaft, I, 4. — Dankbar bekenne ich, von dem hochverehrten Verfasser auch brieflich reiche Förderung erhalten zu haben. — In einzelnen, dem Theologen nicht gleich verständlichen Fragen habe ich auch von H. Professor Kniep freundliche Beratung erfahren.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

mit Brunn bessere Kenntnis der römischen Processordnung im Vergleich mit den Evangelisten nachrühmen und auf Grund dessen in seinem Bericht mit Münter, Tischendorf und anderen wertvolle Ergänzungen der kanonischen Überlieferung zu finden erwarten dürfen.

Nach dem ältesten Bericht (Mc 15, 1 ff.) ist Jesus, von dem Sanhedrin wegen Gotteslästerung zum Tode verurteilt, gefesselt Pilatus überliefert worden, damit dieser dem Urteil Rechtskraft gebe und es vollstrecken lasse. Als Grund der Verurteilung ward vor dem römischen Beamten Anmassung des Königstitels genannt. Pilatus, das Unpolitische dieses „Messias" erkennend, möchte den Handel los sein, willigt aber trotzdem in die Hinrichtung; seine Soldaten kreuzigen ihn.[1]

Bereits die anderen kanonischen Evangelien fügen verschiedene Motive hinzu, deren Tendenz sichtlich die ist, Pilatus, den römischen Beamten — ἡγεμών nennt ihn Mt mit Vorliebe — deutlicher als von Jesu Unschuld überzeugt, an seiner Freilassung interessiert darzustellen: Mt 27, 19 der Traum seines Weibes, Mt 27, 24 das Händewaschen, Lc 23, 6 ff. die Überweisung an Herodes. Die Zusammenstellung Jesu mit dem Mörder Barabbas, bei Mc 15, 6 ff. von den Juden veranlasst, seitens des Statthalters mehr ein Hohn für die Juden, wird zu einem ernsthaften Versuch Jesus zu befreien Mt 27, 17. Lc zählt die drei Male, dass Pilatus Jesus für unschuldig erklärt (23, 22). Joh (18, 28 ff.) bietet lange Verhandlungen, die Pilatus abwechselnd mit Jesus im Praetorium, mit den Juden draussen vor dem Praetorium führt: hier ist bereits eine Art Process daraus geworden, während gleichzeitig das Verhör vor dem Hohenrat auf ein Minimum zusammengeschrumpft ist (18, 19—24). Die Geisselung erscheint — was schon Lc 23, 16. 22 angedeutet hatte — als Versuch der Befreiung von der Todesstrafe (19, 1 ff.). Noch zuletzt ist Pilatus entschlossen zur Freilassung Jesu (19, 12); nur die blasse Furcht bewegt ihn zur Preisgabe.

In der Fortsetzung dieser Entwicklungslinie liegt nun auch unsere Schrift, wie sie sich denn am meisten an Joh und Mt anschliesst. Noch stärker wird herausgearbeitet, dass Pilatus ganz auf Jesu Seite steht, dass also das Schlussurteil ein mit der auf den Untersuchungsbefund gegründeten Überzeugung des Richters nicht im Einklang stehendes, erpresstes ist. Die Einkleidung des Ganzen in einen richtigen Processgang lässt dies wirkungsvoll hervortreten.

Für den Criminalprocess giebt es in der römischen Gerichtspraxis

[1] Vgl. dazu auch Mommsen a. a. O., 240, A. 2.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

zwei Formen: das Cognitionsverfahren und die Accusatio.[1] Jenes geht ganz und gar aus von dem Magistrat, der den Verdächtigen vor sich fordert, und besteht hauptsächlich im Verhör. Zulässig besonders bei Majestätsverbrechen, gewissen Religionsfreveln und Magie,[2] ist es das gegen Nichtbürger von den Statthaltergerichten zumeist angewandte Verfahren; dasjenige, nach dem die älteren bekannten Christenprocesse fast durchweg geführt worden sind.[3] Hier aber handelt es sich ganz offenbar um das andere, weit geregeltere Verfahren, welches nach Art des Civilrechtes die Anklage und die Beweisführung Privaten überlässt, dem Magistrat nur die Leitung der Verhandlungen und die Urteilsfällung bezw. bei dem Geschworenengericht die Herbeiführung des Spruches vorbehaltend.[4] Es war den römischen Bürgern gegenüber die Regel auch im Statthaltergericht der Kaiserzeit.[5] Ein Haupterfordernis dieses Verfahrens ist die Öffentlichkeit. Alle wichtigeren Sachen müssen vor dem erhöhten Tribunal verhandelt werden;[6] von hier aus, nicht *de plano*, wird die Entscheidung gefällt. In der späteren Kaiserzeit aber zieht sich die Verhandlung zurück in einen Gerichtssaal, das *auditorium*, bezw. später *secretarium*, wo das Urteil unter Zuziehung der Officialen von dem fungierenden Magistrat hinter einem Vorhange gefällt wird. Während der Verhandlungen ist dieser Vorhang, um die Öffentlichkeit zu wahren, weggezogen.[7] Derart ist auch, wie sich noch zeigen wird, die in unserem Text vorausgesetzte Localität. Wenn an einigen Stellen das *ante tribunal* durchblickt, so ist dies Nachwirkung der älteren, durch Mt 27, 19. Joh 19, 13 festgelegten Auffassung.

Der Process beginnt damit, dass vor dem Statthalter der Kläger auftritt und seine Klage anbringt. Hier sind es mehrere Kläger: zehn namentlich genannte und andere Juden. Das entspricht der Rechtsübung, dass bei concurrierenden Klägern einer als der Hauptkläger *(accusator, delator)*, die anderen als *subscriptores* erscheinen.[8] In der That reden auch weiterhin Annas und Kaiphas meist im Namen aller. Die Anklage ist keine einfache, sondern, wie das öfters vorkam, sind mehrere Anklagen verbunden: allerdings sind es, wie eine späte, die Anklagencumulation einschränkende Bestimmung verlangt,[9] wesentlich gleichartige Klagen: dass Jesus, der Sohn Josephs des Zimmermanns von der Maria,

---

[1] Mommsen, Römisches Strafrecht, 340. [2] Mommsen a. a. O., 350.
[3] Mommsen a. a. O., 349. 404, A. 4. Daher sind die Märtyreracten zur Erklärung unserer Schrift verhältnismässig wenig zu brauchen. [4] Mommsen a. a. O., 343 ff.
[5] Mommsen a. a. O., 348. [6] Mommsen a. a. O., 359 ff. [7] Mommsen a. a. O., 362.
[8] Mommsen a. a. O., 373. [9] Mommsen a. a. O., 378.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

sich Gottessohn und König nenne; dass er den Sabbat schände und das väterliche Gesetz der Juden aufheben wolle. Der Statthalter verlangt nähere Praecision: es handelt sich um Krankenheilungen am Sabbat. Hierbei wird den etwa auf Blasphemie und Religionsfrevel hinauslaufenden ersten Anklagen noch die im römischen Strafrecht als besonders gravierend behandelte Beschuldigung der Magie[1] zugefügt. Der Statthalter ist von diesen Anklagen offenbar nicht befriedigt; die Heilungen erscheinen ihm als Heilwunder, nicht Äusserungen magischer Kunst. Dennoch entspricht er der Forderung auf Citation des Angeklagten zum Verhör.

Die Vorladung hat streng genommen durch den Kläger zu geschehen, dem aber der Magistrat dazu seine Machtmittel zur Verfügung stellt. Den Termin hat der Magistrat nach freiem Ermessen und unter Berücksichtigung der Umstände zu bestimmen: das heisst so, dass billigerweise das Erscheinen des Angeklagten erwartet werden kann.[2] Hier scheint vorausgehende Ladung des Beklagten durch den Kläger angenommen zu sein. So findet in der Voraussetzung, dass der Angeklagte in erreichbarer Nähe ist, die Verhandlung sofort statt. Sie soll eingeleitet werden durch Namensaufruf des Angeklagten durch den Herold; falls er nicht erscheint, muss dieser Aufruf dreimal erfolgen; dann beginnt das Contumacialverfahren. Dagegen kann der Magistrat den Angeklagten auch durch einen seiner Unterbeamten, einen Läufer *(cursor)* bitten lassen zu erscheinen: das ist eine hochgestellten Persönlichkeiten gegenüber angewandte entgegenkommende Form.[3] Sie wendet Pilatus hier an, nach-

---

[1] Mommsen a. a. O., 639 ff. γόης ἐστιν, I 1, p. 216, Tisch.[2] = *maleficus est*, p. 338; vgl. dazu Mommsen, 640: *maleficus*, zunächst in der volkstümlichen Sprache auftauchend, tritt erst seit Diocletian auch in der Jurisprudenz an Stelle des älteren *magus* auf; so haben II 1, p. 223 γόης lat. α *maleficus*, lat. β *magus* p. 344. — *Magi enim apud illos* (Perser) *non malefici sed sapientes intelliguntur* op. imperf. in Mt II (Chrys. opp. VI, p. XXVIII a, Montfaucon).

[2] Mommsen a. a. O., 396.

[3] Nach Mommsen a. a. O., 397 wissen wir über die Form der vocatio nichts näheres; er vermutet als Regel Vorladung durch einen *apparitor*, daneben als zulässig edictale Ladung. Diese ist unter dem Principat allgemeiner geworden und zwar eben als dreimalige, vgl. S. 332: nach Ulpian *(saepius admoniti)* und Papinian Dig. 48, 1, 10: *ter triduum per singulos dies ter citatus.* Dazu Marcellus Dig. 4, 1, 7 (mir von Herrn Prof. Kniep freundlichst nachgewiesen). Mommsen schreibt mir: „Die Ladung, soweit sie überhaupt durch den Magistrat geschieht, liegt unter den Apparitoren des Magistrats, dem *viator*, oder, nach dem späteren Ausdruck, dem *cursor* ob; der *praeco* ist nur der Ausrufer der magistratischen Anordnung und kann nur in dieser Weise den erschienenen Angeklagten vorrufen oder das Ausbleiben constatieren. Vgl. Sueton Tib. 11: *citatum pro tribunali voce praeconis conviciatorem rapi iussit in carcerem.* Plutarch Brut. 27: τοῦ

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

dem er zuerst — im Scherz? — die Klage gegen einen König als ausserhalb seiner statthalterlichen Competenz liegend hat ablehnen wollen.[1] Und zwar giebt er den ausdrücklichen Befehl: Jesus solle mit Höflichkeit vor ihn geführt werden. Hier ist ganz deutlich vorausgesetzt, dass Jesus sich noch in voller Freiheit befindet; eine Annahme, die den kanonischen Berichten durchaus widerspricht, aber mit dem Accusationsprocess im Einklang steht, der in der Regel Verhaftung nicht kennt.[2]

Die Art nun, wie der Cursor des Pilatus sich seines Auftrages erledigt, giebt den ersten Anlass zu einer Beschwerde der Juden. Er erweist Jesus die Ehre, dass er ein Tuch[3] teppichartig vor ihm ausbreitet. Die Juden beschweren sich hierüber, wie überhaupt darüber, dass Jesus durch den Cursor geladen statt durch den Herold vorgefordert worden sei. Auf letzteres lässt Pilatus sich nicht weiter ein: es stand in seines, des Statthalters Belieben, hierüber zu bestimmen. Wegen jener Ehrung rechtfertigt sich der Cursor durch Berufung auf den Empfang, den die Juden selbst Jesu bei seinem Einzug in Jerusalem bereitet hätten.

Nach Erledigung dieses Zwischenfalls wird die feierliche Vorführung des Beklagten wieder aufgenommen. Jetzt ereignet sich das Wunder, dass die Standarten, welche als Zeichen des militärischen Imperium des

---

κήρυκος ὥσπερ εἴωθεν ἀπὸ τοῦ βήματος τὸν Βροῦτον ἐπὶ τὴν δίκην καλοῦντος. Dieser Vorgang liegt dem Schreiber im Sinn, aber zur Unzeit; die Vorladung des überhaupt noch nicht in Anklagezustand Versetzten geht den *praeco* nichts an". Bei obiger Auffassung fällt dies Bedenken fort. Vorangehende Ladung ist zwar nirgends angedeutet, ergiebt sich aber aus der Umbildung der kanonischen Berichte von selbst, nach denen Jesus gefesselt dem Richter vorgeführt wird. Über den *praeco* vgl. Mommsen a. a. O., 430 ff., dazu besonders Eus. h. e. VII, 15, 5. Über die *cursores* besonders die Stelle bei Ps.-Chrysostomus, or. III de Jobo, VI, 588 e, Montfaucon: οὐκ εἶδες καὶ τοὺς παρ' ἡμῖν ἄρχοντας, ὅταν μὲν μετὰ τιμῆς τινα καλῶσι, πῶς ἀποστέλλουσι τοὺς δρομεῖς, κούρσωρας καλουμένους ῥωμαϊστί, ὅταν δὲ μετ' ἀτιμίας τινὰς ἕλκωσιν ἑτέρους ἐκπέμπουσιν ἀπηνεῖς καὶ σκληροὺς στρατιώτας;

[1] Diese Ablehnung fehlt einem Teil der Überlieferung: lat. α, gr. β.

[2] Mommsen a. a. O., 325: die Prehension tritt nur ein im Falle der Weigerung zu erscheinen. Die Untersuchungshaft, am Ende der Republik für die Bürger abgeschafft, unter dem Principat wieder aufgenommen, hängt ab von dem Ermessen des Magistrats; Standespersonen wird auch hierin grössere Rücksicht erwiesen, a. a. O., 331. Als solche aber erscheint hier Jesus durchaus. Vgl. noch Klette, Texte u. Unters. XV, 2, S. 83 f.

[3] Die Griechen haben hier zumeist φακεόλιον (φακιόλιον = faciolium, fazzoletto, Handtuch; vgl. meine Christus-Bilder 5**, A. 3, 24**, A. 1); wenn Suicer s. v. die Gleichung mit fasciale bestreitet und φακεόλιον nur als Kopfbund fassen will, so wird er durch unsere Texte widerlegt; die Lateiner haben durchweg fasciale. Mit φακεόλιον wechselt hier καθάπλωμα, lat. involutorium.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Statthalters vor seinem Tribunal aufgestellt sind,[1] in den Händen der sie haltenden Soldaten sich vor Jesus verneigen. Das Senken der magistratischen Rangabzeichen (*submittere fasces majori*) ist eine Ehrung, welche wohl ausnahmsweise auf Befehl des betreffenden Beamten auch Civilpersonen zu teil wird; so liess Pompeius vor dem Philosophen Posidonius die Rutenbündel senken.[2] Hier geschieht es nicht auf Befehl des Vorgesetzten, sondern kraft einer höheren Macht. Es dient dazu, Pilatus in seiner Meinung von Jesu höherer Würde zu bestärken, zugleich die Juden ungerechtfertigter Anklage zu überführen. Natürlich lassen sie das nicht unbeanstandet: sie beschweren sich abermals, diesmal gegen die Standartenträger, die instructionswidrig von sich aus solche Ehre dem Angeklagten erwiesen hätten. Pilatus lässt mit andern Trägern die Probe machen, deren Auswahl er den Juden anheimstellt.[3] Bei der wiederholten feierlichen Einführung Jesu durch den Cursor wiederholt sich auch das Wunder; die Beschwerde der Juden ist damit hinfällig.

Dies ganze erste Capitel ist, wennschon unter Benutzung einzelner biblischer Motive, wie der Reminiscenz an den Einzug Jesu, doch wesentlich frei gearbeitet. Nun beginnt die genauere Anlehnung an die kanonischen Berichte, zunächst mit der Botschaft der Frau des Pilatus über ihren

[1] Vgl. hierüber Mommsen, Röm. Staatsrecht, II, 1², 249 (zu den *signa* überhaupt v. Domaszewski, die Fahnen im römischen Heer; Marquardt-Wissowa, Röm. Staatsverwaltung, II², 345, 357 u. ö.). Der kaiserliche Procurator Judaeas hatte thatsächlich ein militärisches Imperium, das *ius gladii* und 5 fasces als Abzeichen, Marquardt-Wissowa, I², 550. Ob aber der Verfasser darum genau Bescheid wusste? Zu seiner Zeit war das militärische Commando des *dux* von dem civilen, iurisdictionellen des *praeses* ganz getrennt, s. Marquardt-Wissowa, I, 557, Mommsen, Röm. Staatsrecht, II, 1², 249. Ob er beeinflusst war durch die Erzählung bei Josephus, Arch. XVIII, 3, 1, von dem Aufstand, den Pilatus dadurch hervorrief, dass er die Feldzeichen mit den Kaiserbildern (προτομαί sind eben diese oben angebrachten Bildnisse) dem Usus zuwider in die Stadt Jerusalem brachte? Oder war es damals allgemeine Sitte, dass an dem Tribunal höherer Magistrate derartige *signa* gehalten wurden? Der Codex Rossanensis zeigt dies deutlich auf der Abbildung der Verhörscene, die nach Haseloffs Meinung durch die *acta Pilati* nicht beeinflusst ist; ebenso die Beschreibung einer Miniatur in Sangall. 48 (IX/X Jahrh.), p. 129: καιαφας *et pilatoc . dominus ligato pede . iudaei . antesignani signa portant.* Berger, Bull. de la soc. des antiq. de France, 52, 147. Eine etwas ältere Form, aber auch 2 *signa*, zeigen die columnae cochleatae des Ciborium von San Marco, Garrucci 497, 2 a—c.

[2] Plinius hist. nat. VII, 31, 112, Solin 1, 121. Münter a. a. O. Als Wunder entsprechen eher die Erzählungen von dem sich vor dem Jesuskind verneigenden Palmbaum, Ps.-Mt 20, p. 87, Tisch., den vor ihm niederstürzenden Götterbildern, ibd. 23, p. 91 u. ä. m. Unsere Scene ist copirt in der coptischen Marienlegende bei F. Robinson, Texts and studies IV, 2, p. 23.

[3] Wenn je 6 bestimmt werden, so ist das wohl nach dem in A. 1 ausgeführten so zu verstehen, dass je 6 ein Zeichen halten sollen, nicht, dass auf jeder Seite 6 Zeichen standen.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Traum: dies soll den Statthalter in seinem Beschluss bestärken, die Verhandlung abzubrechen, wird aber von den Anklägern als Beweis für ihre Beschuldigung auf Magie verwendet. So setzt Pilatus wider Willen die Verhandlung fort, indem er zunächst dem Angeklagten Gelegenheit giebt sich zu verteidigen, wovon dieser aber keinen Gebrauch macht.[1]

Die Form der Ablehnung Jesu: „Jeder hat Vollmacht, zu reden Gutes und Schlechtes; sie mögen selbst zusehen," kann als Androhung der Calumnienklage aufgefasst werden, des in dem römischen Strafprocess sehr häufig angewandten Mittels zur Zügelung übereifriger Ankläger.[2] Die Juden kehren nun den Spiess um und bringen eine Reihe mit der Klage nicht zusammenhängender, aber für die Personalbeurteilung wichtiger Momente wider Jesus vor: uneheliche Geburt, Anlass zum bethlehemitischen Kindermord, Flucht ins Ausland. Doch ist dies nur die Einleitung zu dem Auftreten der *laudatores*, einer schon gegen Ende der Republik überhandnehmenden Unsitte im Accusationsprocess: Nicht nur dass angesehene Männer den guten Leumund des Beklagten freiwillig bezeugten; oft bestellte die Verteidigung, zumal im Repetundenprocess, ganze Gesandtschaften der Provinzialstädte mit Ehrendecreten zu diesem „Characterzeugnis".[3] Nach Cicero galt es als anständig, mindestens 10 solche *laudatores* zu haben;[4] hier werden 12 Männer genannt, die sich für die legitime Eheschliessung zwischen Joseph und Maria verbürgen, der sie als Trauzeugen beigewohnt haben.[5] Als von seiten der Ankläger ihre Glaubwürdigkeit bestritten wird — verläumderischerweise erklären Annas und Kaiphas sie für Proselyten, was sie zurückweisen — schreitet Pilatus zu ihrer Vereidigung (II, 5). Es scheint dabei an einen assertorischen Eid zur Bekräftigung der bereits gegebenen Aussage gedacht zu sein. Doch ist diese Auffassung nicht ganz sicher, auch nicht unbedingt nötig. Das übliche war allerdings der nach dem Namensaufruf

---

[1] Hier sind wunderlich Mt 27, 13. Joh 19, 10f. Mt 27, 24 in freiester Umbildung combiniert. [2] Mommsen a. a. O. 491 ff. [3] Mommsen a. a. O. 441. 411.

[4] Verr. 5, 22, 57. [5] Über Trauzeugen nach römischer Sitte verdanke ich Herrn Prof. Kniep folgende Angaben: Streng genommen kennt sie nur die *confarreatio*, die sich unter dem Principat als Priesterehe erhalten hat: Gaius 1, 112 *praesentibus decem testibus*. (Die Zehnzahl ist vielleicht als Vertretung der 10 Curien zu fassen.) Aber auch bei anderer Eheschliessung scheint Zuziehung von 10 oder mehr Zeugen für den Ehepact gebräuchlich gewesen zu sein. Ambrosius, de lapsu virginum 5: *nam si inter decem testes confectis sponsalibus*. Im Orient begleiten den Bräutigam seine Genossen (vgl. Nowack, Archäol. I, 162). Die Zwölfzahl hier erinnert an die 12 Stämme Israels. Oder sollte die ältere durch das julische Gesetz beschränkte Zulassung von bis zu 12 Verteidigern (Mommsen a. a. O., 377) hier einwirken?

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

von jedem vortretenden Zeugen zu leistende promissorische Eid vor der Aussage;[1] es findet sich aber auch gelegentlich — und gerade im Orient — eine derartige nachträgliche Vereidigung des Zeugen (Assertions-Eid).[2] Der Eid wird in älterer Zeit meist geleistet bei dem Genius des Kaisers, wofür die Griechen verschiedene Wiedergaben haben.[3] Es galt dies als der höchste, heiligste Eid, dessen Missbrauch zugleich Majestätsverbrechen war, dessen Verweigerung als Apostasie von der nationalen Religion und als Zeichen der Auflehnung gegen den Kaiser aufgefasst werden konnte.[4] Wie weit den durch Privilegien geschützten jüdischen Bedenklichkeiten auf diesem Punkte Rechnung getragen wurde, wissen wir nicht.[5] Für die Christen war eben die Forderung dieses Eides meist verhängnisvoll: die Ablehnung entschied ihre Schuld, da nach deren Motiv nicht gefragt ward.[6] Tertullian erklärt: die Christen wollten schwören nicht bei dem Genius des Kaisers, wohl aber bei seinem Heil, was erhabener sei als alle Genien.[7] Diese christlich modificierte Formel finden wir hier.[8] Dennoch lehnen jene Zwölf den Eid überhaupt ab. Sind es Reminiscenzen an jüdische Eidesverwerfung bei den Essenern?[9] Oder spielt Christi Wort wider das Schwören hinein?[10] Genug, sie schieben der Gegenpartei den Eid zu, wie das bei dem Civilprocess üblich und wohl auch bei dem Accusationsverfahren statthaft war.[11] Auf die ausweichende Antwort der Hauptkläger hin giebt der Richter seiner Eidesforderung keine Folge weiter, tritt vielmehr unter Ausschluss der Öffentlichkeit in eine Beratung mit jenen 12 Männern. In der That

[1] Mommsen a. a. O., 431, A. 9. — C. Th. 11, 39, 3; C. Just. 4, 20, 9.

[2] Syrisch-römisches Rechtsbuch, herausg. v. Bruns und Sachau § 106, dazu S. 277.

[3] *Per genium Caesaris:* am richtigsten übersetzt τὴν τύχην Καίσαρος, vgl. z. B. Acta Apollonii 3, aber auch κατὰ τῆς εὐδαιμονίας Καίσαρος, Acta Scilitanorum 3. 5. — Zulässig sind, wie ausdrücklich hervorgehoben wird, die verschiedensten Eidesformeln: Ulpian fr. 5 p. 1, de iure iurando 12, 2; Nov. 77. [4] Mommsen a. a. O. 578, 585f.

[5] Mommsen a. a. O., 573, A. 1. [6] Mommsen a. a. O., 586, A. 2.

[7] Tert. apol. 32: *sed et iuramus, sicut non per genios Caesarum, ita per salutem eorum, quae est augustior omnibus geniis*, vgl. ad Scap. 2. Thatsächlich scheint unter den christlichen Kaisern diese Änderung der Formel durchgedrungen zu sein. Prof. Kniep weist mir C. Th. 2, 9, 3 = C. Just. 2, 4, 41 vom Jahre 395 nach, wo sich *per salutem principum* findet. In den Acten von Ephesus wird τὴν εὐσέβειαν καὶ νίκην τῶν δεσποτῶν gebraucht, s. Suicer Thesaurus s. v. ὅρκος, II, 512.

[8] Κατὰ τῆς σωτηρίας Καίσαρος, II, 5, p. 227 Tisch. = per salutem Caesaris p. 346. — Vgl. Acta Johannis 10, p. 157 Bonnet: ἐπομοσάμενοι τὴν τύχην καὶ σωτηρίαν τοῦ βασιλέως. [9] Josephus B. J., II, 8, 6, vgl. Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes, II², 476.

[10] Mt 5, 34; Jac 5, 12; vgl. Just. apol. I, 16, p. 52, Otto; Acta Apollonii 6, p. 96, Klette. Clem. Alex. Strom. VII, 8, 51. Stellen aus Gregor von Nazianz und Chrysostomus bei Suicer Thesaurus s. v. ὅρκος. [11] Mommsen a. a. O., 436. Es ist zu beachten, dass es sich hier um die Zeugen, nicht den Angeklagten handelt.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

pflegt bei dem magistratischen Criminalprocess der Beamte, auch da wo er als Einzelrichter fungiert, von einem *consilium* umgeben zu sein, das aus Vertrauensmännern, zunächst seiner ständigen Umgebung bestehend, ihn berät und das er jedenfalls vor der Urteilsfällung zu befragen pflegt.[1] Dass hier die *laudatores* als *consilium* fungieren, ist allerdings wunderlich, aber bei der dem Magistrat in dieser Hinsicht gelassenen Freiheit nicht unmöglich.

Pilatus erklärt hierauf öffentlich (c. III), dass er Jesum für unschuldig erachte. Das ist freilich kein formelles Urteil, aber ein solches erfolgt auch bei der Freisprechung nicht.[2] Doch beginnt nunmehr, nachdem der Verfasser unserer Schrift sich bis dahin verhältnismässig frei bewegt hat, sein Gebundensein an die kanonische Überlieferung immer stärker sich fühlbar zu machen, freilich so, dass er diese in sehr freier Weise, die Einzelberichte combinierend, verwertet.[3] Dem Johannesevangelium (18, 30f.) entlehnt ist die in unserem Zusammenhang an dieser Stelle ganz unmögliche Verweisung des Processes vor das jüdische Gericht, samt der daran anschliessenden Befragung Jesu nach seinem Königtum (18, 33—38).

Diese führt (c. IV) zur Wiederholung der Erklärung, dass er keine Schuld an Jesu finde (Joh 18, 38), worauf die Juden mit der Anschuldigung herausrücken, Jesus habe gesagt, er könne den Tempel zerstören und in drei Tagen wieder aufbauen, ein dem Sanhedrinsverhör der Synoptiker (Mt 26, 61, Mc 14, 58) entnommenes Motiv, das dort ganz an seinem Platz, hier vor dem römischen Magistrat wenig zu bedeuten hat[4] und auch nur die Erklärung des Pilatus hervorruft, dass er an Jesu Blute unschuldig sei (Mt 27, 24f.). Ja der Richter versucht nunmehr auf die Kläger einzuwirken und sie zum Fallenlassen ihrer Klage zu veranlassen, indem er diese auf Heilung und Sabbatschändung, zwei für das römische Recht nicht strafbare Dinge, einschränkt. Demgegenüber aber beharren die Juden bei ihrer Anklage auf Blasphemie und zwar deren stärkste Form: nicht nur Kaiserinjurie, sondern Gotteslästerung — ein Gedanke, der ganz unrömisch, wiederum ein Motiv aus der Sanhedrinsverhandlung in den Statthalterprocess überträgt (Mt 26, 65), dieses mit Motiven der johan-

[1] Mommsen a. a. O., 149f., 442, 449; bes. Acta proconsularia Cyprians, p. CXII, Hartel: *collocutus cum consilio* bei Verkündigung des Urteils.

[2] Mommsen a. a. O., 449f. [3] Wir kommen hierauf noch am Schlusse zurück.

[4] Dieselbe Verschiebung findet sich Apost. Const. V, 14, p. 143 Lagarde, in jener merkwürdigen Darstellung der Leidensgeschichte, die schon mehrfach die Aufmerksamkeit auf sich gezogen hat, s. Resch Agrapha 404f., Harnack, Petrusevangelium, 40ff. [Nestle, Zeitschr. f. neutest. Wissensch., II, 152.]

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

neischen Darstellung frei combinierend (Joh 19, 11). Als Thatbeweis für die Blasphemie erscheint die Angabe Jesu vor dem römischen Richter, dass Moses und die Propheten seinen Tod und seine Auferstehung geweissagt hätten, worin natürlich Pilatus kein strafbares Delict sehen kann, daher er abermals die Sache vor das Forum der jüdischen Gerichtsbarkeit verweist (Joh 18, 31). Die Juden stellen nun fest, dass ihr Gesetz auf solche Blasphemie Todesstrafe, und zwar Steinigung setzt. Mit Pilatus' Gegenerklärung: „Nehmt ihr ihn hin und vergeltet ihm, auf welche Weise ihr wollt," ist scheinbar die Sache zu Ende; ohne ein Urteil zu fällen, giebt der Statthalter den Angeklagten der Willkür der Ankläger preis. Die Juden haben ihr Ziel erreicht, die Genehmigung des Procurators zur Execution. Aber ein doppeltes fordert eine andersartige Fortsetzung: Jesus ist — und an diese kanonische Überlieferung fühlt der Verfasser sich gebunden — nicht von den Juden durch Steinigung hingerichtet, sondern durch römische Soldaten gekreuzigt worden. Ausserdem aber wünscht der Verfasser auch den Process zu einem regelrechten Abschluss durch feierlichen Urteilsspruch zu führen. Dies Motiv, wennschon nicht ausgesprochen, ist doch offenbar das bestimmende, wenn er die Juden nun plötzlich, da sie eben von Steinigung gesprochen haben, hervortreten lässt mit der Erklärung: „Wir wollen, dass er gekreuzigt werde."

Die Antwort des Richters, die Kreuzesstrafe habe er nicht verdient, und die Beobachtung, dass keineswegs alle Anwesenden mit der Anklage einverstanden sind, leitet nun über zu dem Auftreten von Entlastungszeugen (c. V—VIII). Das Zeugenverhör, durch Heroldsruf eingeleitet und abgeschlossen, bildet in der Regel den 2. Teil der Verhandlung, nachdem zuerst die Plaidoyers der Anklage und der Verteidigung stattgefunden haben (*actio perpetua* oder *continua*),[1] wobei von Rechtswegen beide Parteien zweimal zu Worte kommen.[2] So fanden wir auch hier Jesus zweimal von Pilatus befragt (II, 2; III, 2). Bei Cumulation der Klagen pflegt aber eine Abkürzung der zusammenhängenden Vorträge stattzufinden, indem der Schwerpunkt in die Zeugenaussagen gelegt wird.[3] Dies schwebt wohl unserm Verfasser vor, der, kein Freund der Rhetorik, auf Wiedergabe längerer Reden ganz verzichtet und dafür die Verhandlung möglichst belebt dargestellt hat. Immerhin kann man das bisherige unter dem Gesichtspunkt der Anklage und Verteidigung mit

[1] Mommsen a. a. O., 426. [2] Cicero Verr. l. I, 9, 26; Mommsen a. a. O., 427, A. 4. [3] Mommsen a. a. O., 427.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

eingelegter *laudatio* auffassen. Nun beginnt der 2. Teil: das Zeugenverhör.

Die Zeugen sind nach der Ordnung des Accusationsprocesses von den Parteien, Ankläger und Angeklagten, zu stellen und vorzuführen, wobei Namensaufruf durch den Herold erfolgt. Die berufende Partei hat sie auch auszufragen; doch steht auch der Gegenpartei die Befugnis zu, den von der anderen geladenen Zeugen zu befragen.[1] Der leitende Magistrat soll sich nach den sehr nachdrücklichen Verordnungen der älteren Zeit des persönlichen Eingreifens ganz entschlagen; er hat nur die Beteiligten in Ordnung zu halten, nicht zu befragen, und soll dabei in keiner Weise dem schliesslich von ihm zu fällenden Urteil vorgreifen. Unter dem Principat aber hat sich nicht nur die Einwirkung des Magistrats auf die Accusationen wesentlich gesteigert, sondern je länger je mehr auch das Eingreifen des Magistrats in die Processleitung grade bei dem Verhör auch im Accusationsverfahren einen grösseren Spielraum gewonnen.[2] So erklärt es sich, dass hier auf den allgemeinen Appell des Richters an die umstehende Menge einzelne Zeugen unaufgefordert vortreten und von dem leitenden Magistrat die Erlaubnis erbitten zu reden. Denn der Zeuge darf ungefragt nicht sprechen.[3] Die gleiche Formel, die sonst üblich ist seitens der vorführenden Partei an den Zeugen, *rogo te*,[4] wird hier umgekehrt seitens der Zeugen an den Praeses gerichtet: *rogo te, misericors iudex, iube me dicere paucos sermones* (p. 352 Tisch.). Zunächst wiederholt so Nicodemus sein bereits früher in der Synagoge vor den Juden abgegebenes Votum, dass man die Sache Gott anheimstellen müsse: der bekannte Gamalielsrat aus Act 5, 38 ff. In den sich daraufhin entwickelnden Wechselreden zwischen Anklägern und Zeugen waltet Pilatus seines Amtes, die Parteien in Ordnung zu halten (c. V). Dann treten mehrere von Jesus Geheilte auf, für seine Wundermacht Zeugnis abzulegen. Die Anklage aber entnimmt aus ihren Berichten eine Bestätigung ihrer Beschuldigung auf Sabbatverletzung (c. VI). Das Zeugnis eines geheilten Weibes, der blutflüssigen Berenike (Veronica), wird von den Anklägern abgelehnt, unter ausdrücklicher Berufung auf das jüdische Recht. Thatsächlich lässt das talmudische Recht nur Zeugen männlichen Geschlechtes zu.[5] Ebenso gilt aber im römischen Recht die in der Praxis freilich meist ausser Acht gesetzte Regel, dass der Frau

---

1 Mommsen a. a. O., 430 f. 2 Mommsen a. a. O., 421, 430 f.
3 Mommsen a. a. O., 431, A. 1. 4 Mommsen a. a. O., 431, A. 2.
5 Nowack, hebr. Archaeologie, I, 326, A. 2.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

das *ius testimonii* fehlt.[1] Weitere Bestätigungen der Macht Jesu über die Dämonen reizen den Statthalter teils zum Spott wider die Juden, teils setzen sie ihn in Schrecken, zumal die Geschichte der Auferweckung des Lazarus (c. VIII).

Nochmals hält Pilatus hierauf ein Consilium ab, wozu ausser jenen Zwölfen diesmal auch Nicodemus zugezogen wird: es verläuft resultatlos. Nun folgt jenes verzweifelte Mittel des Procurators, dass er dem Volke Jesus und Barabbas zur Wahl stellt (Mt 27, 15 ff., vermischt mit Joh. 18, 38 f.). Die Drohung der Juden, dass Freigabe Jesu Majestätsverbrechen bedeute (Joh 19, 12), veranlasst Pilatus zu einer Strafrede an die Juden wegen ihrer Undankbarkeit allen ihren Wohlthätern gegenüber, ein von der Stephanusrede (Act 7, 51 f.) an sehr beliebtes Motiv der christlichen Litteratur,[2] das sich freilich hier im Munde des römischen Beamten sonderbar genug ausnimmt.

Hiermit ist die Verhandlung wieder an dem Punkte angelangt, dass der Richter die Sitzung aufheben will, was einer Freisprechung gleichkommt (IX, 3). Da werfen die Juden die anderen beiden schon zu Anfang mit der Verdächtigung unehelicher Geburt gegen Jesus vorgebrachten, im weiteren jedoch nicht beachteten Leumundsverdächtigungen nochmals in die Wagschale: dass die Magier aus Morgenland ihm als Kind königliche Huldigung dargebracht hätten, was Herodes zu seiner Verfolgung und nach seiner Flucht zum bethlehemitischen Kindermord veranlasst habe. Die Erwähnung der Magier hat wohl doppelte Bedeutung: sie unterstützt die Anklage auf Magie und zugleich, bei der königlichen Huldigung, die auf Majestätsverbrechen. Aber Pilatus ist nicht überzeugt. Im Gegenteil erschrocken, hier den von Herodes gesuchten König vor sich zu haben, erklärt er sich ausdrücklich rein an dessen Blute, indem er sich die Hände wäscht; die Juden aber nehmen die Blutschuld auf sich (Mt 27, 24 f.).

Da folgt — hier wirklich recht unvermittelt und nur durch die Anlehnung an den kanonischen Bericht bei Mt zu erklären — die feierliche

[1] Gellius 7, 7; Plutarch Popl. 8; Mommsen a. a. O., 403, A. 2 — doch sind Zeugenaussagen von Frauen in Strafprocessen häufig erwähnt, ebd. 401, A. 1.

[2] Ausser Act 7, 51 f. vgl. das merkwürdige Fragment, das als Marginalnote zu dieser Stelle in cod. Athous Lawra 184, fol. 8 erhalten ist bei v. d. Goltz, Eine textkritische Arbeit (Texte und Unters. II, 4), S. 36 f.; dazu Acta Petri et Pauli c. 6 = 27, p. 124 f., 190 Lipsius; syr. Philippusacten, p. 82 Wright; Mart. Pionii 4, 11, p. 159 von Gebhardt; besonders die vielleicht unserer Stelle nachgebildeten Vorwürfe des Präfecten in der syr.-arab. Recension des Transitus Mariae, p. 59 Enger (vgl. p. 106 Tischendorf). Dass an unserer Stelle vor allem Act 7, 51 f. massgebend war, zeigt die analoge Verwendung von Act 5, 38 ff. in c. V.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Verurteilung. Bei dieser Gelegenheit tritt noch einmal das Formale stark hervor. Der gerade für die späteste Kaiserzeit, durch Schriftsteller des 4. Jahrhunderts bezeugten Rechtssitte gemäss wird der den Sitz des Richters von der Öffentlichkeit scheidende Vorhang vorgezogen.[1] Das mochte ursprünglich zur Abhaltung des *consilium* geschehen; hier leitet es das Urteil ein. Dieses selbst ist derjenige Teil des Strafprocesses, der am genauesten geregelt war, fast der einzige innerhalb des Cognitionsverfahrens, bei dem der Richter an feste Formen gebunden war.[2] Das Urteil enthielt zunächst Angabe des Delictes, dann Bestimmung der verwirkten Strafe; es erscheint meist als magistratische Äusserung, an den Angeklagten gerichtet, seltener in objectiver Relation. Dem entspricht ganz die Formel hier: „Dein Volk hat dich als König überführt (beschuldigt?)" — dies das Delict — „darum habe ich den Spruch gefällt, dass du zunächst gegeisselt werdest nach der Satzung der gottseligen (?) Kaiser und dann aufgehängt an dem Kreuz in dem Garten, wo du ergriffen wardst, und Dismas und Gestas, die beiden Missethäter, sollen mit dir gekreuzigt werden". Dabei ist mancherlei auffällig. Zunächst die „Satzung der gottseligen Kaiser".[3] Dass der verurteilte Delinquent gegeisselt wurde, war uralte römische Rechtssitte;[4] speciell mit der Kreuzigung war die Geisselung regelmässig verbunden und zwar nach der älteren strengen Form so, dass der Delinquent, am Kreuze hängend, zu Tode gegeisselt wurde.[5] Doch geht, wie bei anderen Hinrichtungsarten, die Geisselung auch oft voraus, zuweilen derart, dass der mit der *furca* beladene Sklave mit Geisselhieben durch die Arena zur Richtstätte gepeitscht wurde.[6] Die Anschauung, dass die Geisselung als ein selbständiger Teil der Execution an anderem Platz der Kreuzigung voran-

---

[1] Vgl. Cod. Theod. 1, 16, 7; 13, 9, 6; Chrysostomus in Mt hom. 56, MSG. 55, 554; Basilius ep. 224 = 79, MSG, 32, 831; Acten des Scharbil bei Cureton ancient syr. documents 58 f.; Athanasius apol. ad Const. 3, I 297 c., Bened.; Lucifer moriend. 1, CSEL, 14, 285, 29. Mommsen a. a. O., 362; 359, A. 1, 282, A. 1. [2] Mommsen a. a. O., 447.

[3] Der Text ist hier nicht ganz sicher: BGI lesen εὐcεβῶν, C ἀcεβῶν, AF ohne dies; etwas wie εὐcεβῶν lasen auch der Copte und die Armenier. So wird auch für den Lateiner *piorum* als ursprünglich anzusehen sein, obwohl die Bezeugung für *priorum* überwiegt. Dies gäbe in doppelter Hinsicht einen guten Sinn: 1. entspräche *secundum statuta priorum principum* der älteren Formel *more maiorum*; 2. ist die Kreuzigungsstrafe durch Constantin abgeschafft; also nur *secundum statuta priorum principum* zu vollziehen gewesen. Mehrere lateinische Texte lassen *piorum* aus, ebenso die junge byzantinische Bearbeitung.

[4] Der *lictor* führt Ruten und Beil; *virgis caedere securique necare*, *verberare* und *necare* stehen meist zusammen; s. Mommsen a. a. O., 42, A. 1; 938 ff.

[5] Mommsen a. a. O., 920. Das heisst *punire more maiorum* s. Sueton, Nero, 49.

[6] Vgl. die von Wetstein zu Mt 27, 26 gesammelten Belege.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

ging, ist aus den kanonischen Evangelien zu entnehmen, nicht so sehr freilich aus der Urteilsformel Mt 27, 26 φραγελλώσας παρέδωκεν ἵνα σταυρωθῇ, was gleichbedeutend mit *verberatum crucifigi* (cf. Liv. 33, 36) sein dürfte und über die zeitliche Folge beider Akte nichts aussagt, als dem Bericht von der Verspottung im Praetorium (= Geisselung) und dem Schweigen von der Geisselung bei dem genauen Bericht über die Kreuzigung auf Golgotha.[1] Soll die Berufung auf die „Satzung der gottseligen Kaiser" eine Bedeutung haben, so müssen wir annehmen, dass damit an ein die Geisselung als integrierenden Teil der Hinrichtung wieder einschärfendes kaiserliches Edict neuesten Datums erinnert wird.[2]

Höchst merkwürdig ist ferner die Ortsbestimmung. Zunächst liegt hier offenbar eine Verwechslung des Joh 19, 41 erwähnten Gartens an dem Kreuzigungsort mit dem Garten Gethsemane vor (Joh 18, 1). Der Hinweis auf die Gefangennahme widerspricht der eingangs constatierten Anschauung, dass Jesus auf freie Vorladung vor dem Richter erscheint. Ferner aber ist die Hinrichtungsstätte gewöhnlich ein bestimmter Platz, der nicht im Urteil ausdrücklich genannt zu werden braucht.[3] Doch findet sich in der Spätzeit auch die Hinrichtung des Verbrechers am Thatort, zum abschreckenden Beispiel, besonders bei Räubern.[4] So mag diese Bestimmung mit der folgenden, gleich auffallenden, zusammenhängen, dass mit Jesus zusammen zwei Räuber gekreuzigt werden sollen. Natürlich kann der Magistrat derartige Ausführungsbestimmungen erlassen; sie können durch das darin liegende Entehrende strafschärfend sein. Aber in das Urteil gehören sie streng genommen nicht.

Das merkwürdigste an diesem Urteil aber ist, dass bei allem Streben nach Genauigkeit in der vorschriftsmässigen Form zwei entscheidende Bestimmungen ausser Acht gelassen sind.

Zunächst ist bis in die späteste Zeit auch für die Provinzialgerichtsbarkeit Anwendung der lateinischen Sprache beim Urteil vorgeschrieben.

---

[1] Jedenfalls vertritt unser rechtskundiger Verfasser die richtige Auffassung des φραγελλώσας bei Mt 27, 26, Mc 15, 15, dass die Geisselung, wenn auch als getrennter Act, doch zur Execution gehört, im Gegensatz zu der lukanisch-johanneischen, welche dieselbe als eine Art Abfindungsversuch darstellen. Vergl. noch Passio Andreae 6 p. 13 Bonnet: *te fustigatum adfigi praecipiam*, ῥαβδισθέντα σε προσηλώσω, μαστιχθέντα σε προσπαγῆναι προστάξω. [2] Ein solches weiss ich allerdings nicht nachzuweisen.

[3] Ausgeschlossen erscheint, dass die Bestimmung des Richtplatzes hier etwa im Gegensatz gedacht sei zur Überführung an einen andern Ort, wie sie bei der Verurteilung *ad bestias* öfters vorkam. Erinnert sei nur an Ignatius' Transport von Antiochia nach Rom. Mommsen a. a. O., 926 f.

[4] Mommsen a. a. O., 914, nach Dig. 48, 19, 28, 5; dazu Galen II, 385, Kühn (bei Mommsen 988, A. 3).

22. 4. 1902.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Erst Honorius oder vielleicht sogar erst Justinian lässt Griechisch und Lateinisch gleichmässig zu.[1] Auch in griechischen Documenten, wie den Acta Pionii, wird die Fassung des Urteils in lateinischer Sprache bemerkt. Hier verlautet davon nichts.

Zum andern aber ist es strenge Vorschrift unter dem Principat, dass das Urteil verlesen, nicht nur — wie unter der Republik — gesprochen werden muss. Nur der *Praefectus praetorio* ist hiervon befreit.[2] Es findet sich der Fall, dass der Richter zunächst das Delict und die dadurch verwirkte Strafe dem Angeklagten mündlich vorträgt; die eigentliche sehr knapp gefasste Capitalsentenz aber liest er dann gleichwohl noch ab.[3] Hier aber heisst es nur: „und er fällte das Urteil", wobei die Form der nachfolgenden Sätze weit eher an jene mündliche Darlegung als an die concise Art des schriftlichen Urteils erinnert.

Sollte, so fragt man unwillkürlich, der Verfasser durch diese formelle und doch nicht den Regeln entsprechende Fassung des Urteils haben andeuten wollen, was ja auch der Sprung vor der Urteilsfällung besagt, dass dies Urteil keineswegs der rechtmässige Abschluss dieses sonst nach allen Regeln der Kunst geführten Processes gewesen sei? Sollen diese Formfehler in der Urteilsfällung die Unrechtmässigkeit des Urteils selber gleichsam andeutend darthun? Möglich! Doch vielleicht legen wir damit auch zuviel hinein. Vielleicht hat der Verfasser sich bei der Nichterwähnung dieser Formalien nichts gedacht, oder aber er hat die nachher erwähnte Inschrift am Kreuz als die schriftliche Urteilsfassung genommen, was durch seinen Zusatz: „Pilatus liess nach der Urteilsfällung auf den Titel schreiben sein Delict" nahegelegt wird.

Der Process ist hiermit zu Ende. Über die Execution können wir uns kurz fassen. Der Verfasser schliesst sich in bezug auf diese (c. X, XI) ganz eng an den Bericht bei Lc an, nur einzelne Züge aus Mt und Joh einfügend. Was ihn, der sonst sich zumeist an die Darstellung dieser beiden hält, bestimmt hat, hier ganz und fast ausschliesslich Lc zu folgen, ist schwer zu sagen. Vermutlich waren es die drei Kreuzesworte dieses Berichtes, welche ihn vornehmlich anzogen, vor allem die

---

[1] Mommsen a. a. O., 449, A. 3. [2] Mommsen a. a. O., 447.

[3] Acta Proconsularia Cyprians c. 4, p. CXIIf. Hartel: *Galerius Maximus collocutus cum consilio* (so Mommsen 447, A. 5 statt *concilio*) *sententiam vix et aegre dixit verbis huius modi: ‚diu sacrilega mente vixisti et plurimos nefariae tibi conspirationis homines adgregasti et inimicum te diis Romanis et religionibus sacris constituisti .... sanguine tuo sancietur disciplina.' et his dictis decretum ex tabella recitavit: ‚Thascium Cyprianum gladio animadverti placet.'*

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Geschichte des reuigen Schächers, die auch in dem letzten Teile wieder verwertet ist.

Was dann in dem nächsten Abschnitt (c. 12—16) folgt, die Verhandlungen vor dem Sanhedrin gegen die Anhänger Jesu und die Beweise für Jesu Auferstehung, unter die schliesslich auch die grosse Schilderung der Hadesfahrt (c. 17—27) eingereiht ist, geht uns hier nichts mehr an. Wir bemerken nur, wie dabei etwas wie ein Gegenstück zu der Sanhedrinsverhandlung vor dem Statthalterprocess in der kanonischen Überlieferung geschaffen ist, die in unseren Acten ganz fehlt. Dass der Verfasser sie kennt, ist selbstverständlich; er hat Motive daraus zur Ausführung des Processes vor Pilatus verwendet. Er hat sie also unterdrückt. Die Tendenz, den Schwerpunkt aus der Sanhedrinsverhandlung in das Statthaltergericht zu verlegen, haben wir schon bei der fortschreitenden Traditionsumbildung innerhalb der kanonischen Evangelien beobachtet. Unserem Verfasser war das besonders nahegelegt durch das Bestreben, die Formen des römischen Strafprocesses anzuwenden, was nur bei dem Procurator, nicht bei dem Sanhedrin geschehen konnte. Voraussetzung eines solchen Accusationsverfahrens war, dass Jesus noch auf freiem Fusse, also weder verhaftet noch auch in einem Vorverfahren abgeurteilt war. Daneben mag den Verfasser noch ein anderes geleitet haben: die eigene Gerichtsbarkeit, welche die Juden nicht nur in Palaestina, sondern auch in der Diaspora besessen hatten und die ihnen, trotz aller Veränderungen ihrer Lage durch die Aufstände der Jahre 70 und 135 immer aufs neue durch kaiserliche Privilegien bestätigt worden war, ist ihnen unter den christlichen Kaisern genommen worden.[1] Eine Verhandlung vor dem Sanhedrin, wie sie die kanonischen Evangelien beschreiben, war also für jene Zeit etwas ungesetzliches.

Es erübrigt noch ein Wort über die Aufzeichnung der Processacten.[2] Protocollierung war vorgeschrieben und konnte je nach Anordnung des präsidierenden Magistrats in genauer stenographischer Niederschrift alles Einzelnen oder in kurzer Zusammenfassung des Notwendigen geschehen. Das Protocoll heisst bei den Rechtsgelehrten der älteren Kaiserzeit *acta*

[1] Mommsen, Röm. Geschichte, V, 512, 548, Strafrecht 120; besonders wichtig ist Origenes epist. ad Afric. 14. — Ein Edict der Kaiser Arcadius und Honorius von 398, C. Th. 2, 1, 10 (mit Modificationen wiederholt Cod. Just, 1, 9, 8) verweist die Juden vor die gewöhnlichen Gerichte — Religionssachen ausgenommen; in Civilsachen dürfen sie auch jüdische Schiedsrichter anrufen. Das liegt allerdings nach Abfassung unserer Schrift (vor 375), ist aber wohl nur der Abschluss einer schon von den ersten christlichen Kaisern angebahnten Umgestaltung der jüdischen Rechtsverhältnisse.

[2] Mommsen a. a. O., 512 ff.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

— wie früher der Process selbst; seit Diocletian kommt daneben auch *gesta* auf.[1] Die Form war die erzählende: es steht immer *dixit* im Unterschiede von dem *dicit* der Edicte. Ort und Datum wurden vorangestellt. Am dritten, spätestens am fünften Tage musste die Reinschrift fertiggestellt sein, welche dem Amtstagebuche des betreffenden Magistrats einverleibt wurde. Trug dies auch ursprünglich einen privaten Charakter, so mussten es die Reichsbeamten unter dem Principat doch an die Reichsarchive *(monumenta publica)* einliefern, wo es gewöhnlich zunächst zu allgemeiner Kenntnisnahme ausgelegt wurde. Auch weiterhin war es für Interessenten wohl in den meisten Fällen irgendwie zugänglich. Auch Abschriften einzelner Stücke wurden den Beteiligten verabfolgt. Die Acten christlicher Märtyrer berufen sich vielfach hierauf, und mag das auch eine zur litterarischen Form gewordene Fiction sein, es belegt doch die Thatsache an sich.

Wie verhalten sich hierzu unsere „Pilatus-Acten"?

Von dem Titel müssen wir allerdings absehen; er ist zu unsicher. Die ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου γενόμενα Ἄκτα bei Justin apol. I, 35, 48 sind eine rein hypothetische Grösse.[2] Tertullian apol. 21 erwähnt eine *relatio Pilati ad Tiberium Caesarem*, die mit unserer Schrift nichts zu thun hat.[3] Den Titel Ἄκτα Πιλάτου hat für unsere Schrift oder eine verwandte Recension Epiphanius (haer. L, 1). Sonst ist am besten bezeugt ὑπομνήματα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ πραχθέντα ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου: so bieten nicht nur die besten Handschriften unseres Werkes,[4] sondern auch für die heidnischen Pilatus-Acten giebt die sog. Leo-Quelle dies als Titel.[5] Ὑπομνήματα sind die *commentarii*, d. h. eben die Protocolle, wonach die Protocollführer *commentarienses* (κομμενταρήσιοι = οἱ ἐπὶ τῶν ὑπομνημάτων, ὑπομνηματισταί) heissen.[6] So entspricht dem richtig nach jüngerem Sprachgebrauch der Titel *Gesta Pilati* bei Gregor von Tours und in den Acten des Marcellus und *Gesta salvatoris* in den meisten

---

[1] Über *Acta* als term. techn. für das Protocoll s. Klette, Texte u. Unters. XV, 2, 18, A. 2. — Augustin de cons. evang. III, 8 redet wiederholt von *quae apud Pilatum gesta sunt.*

[2] Daran halte ich mit Lipsius, Harnack u. a. trotz v. Schuberts Widerspruch fest.

[3] Vermutlich ist der einem Teil der lateinischen Handschriften angehängte Brief *epistula Pilati ad Claudium* (Tisch.[2] p. 413) gemeint. Harnacks Umkehrung des Verhältnisses hat mich nicht überzeugt.

[4] S. einstweilen Tischendorf[2], 210.

[5] Leo Gramm., p. 83 Bonn., Theodosius Melit., p. 60 Tafel, cod. Par. 854, p. 293 Cramer (anecd. Paris. II), Georg. Mon., p. 378 Muralt; vgl. Eus. h. e. I, 9, 3, IX, 5, 1, 7, 1; Acta Probi, Tarachi et Andronici 37, AASS 11. Oct. V, 579: ὑπομνήματα.

[6] Du Cange, Glossarium s. v.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

lateinischen Handschriften.[1] Alles dies lässt an das officielle Protocoll denken.

Aber entspricht dem die Sache?

Zwar die auf Lc 3 aufgebaute, vorangestellte Datierung trägt einen quasi-officiellen Character. Aber gleich die daran angeschlossene Notiz, dass Nicodemus dies nach der Kreuzigung aufgezeichnet und es dem jüdischen Sanhedrin übergeben habe, lässt darin weniger eine römische Staatsschrift als eine jüdische Privatarbeit vermuten. Man könnte demgegenüber allerdings daran erinnern, dass die Abfassung des Protocolls, ursprünglich Privatsache des leitenden Magistrats und von seiner persönlichen Dienerschaft zu besorgen, auch unter dem Principat, als regelmässig dazu Soldaten abcommandiert waren (die ebengenannten *commentarienses*), von dem Statthalter einem Vertrauensmanne übertragen werden konnte.[2] Als solcher erscheint hier der mit in das *consilium* berufene Nicodemus. Die Ausführung in hebräischer Sprache liesse sich unter dieser Voraussetzung so zurechtlegen, dass es sich um die für die Partei des Anklägers bestimmte Abschrift des Protocolls handle, welche mit Rücksicht auf die besonderen sprachlichen Verhältnisse des Landes gleich in Übersetzung ausgefertigt wurde.

An sich ist diese Auffassung der einleitenden Notiz möglich, wenn auch nicht gerade naheliegend. Der eigentliche Anstoss liegt aber in dem Gesamtinhalt der Schrift: als Processacten könnte doch nur der erste Teil (c. 1—9), allenfalls mit anschliessendem Bericht über die Execution (c. 10. 11), gelten. Was darauf folgt, die langen Verhandlungen vor dem Sanhedrin mit der ganzen Erzählung von Jesu Hadesfahrt, gehört schlechterdings nicht in ein solches Actenstück. Sind diese Capitel ursprünglich integrierende Teile des Ganzen, so kann dies nur als Privatarbeit aufgefasst werden. Dennoch beanspruchen auch sie einen halbwegs officiellen Character. Nach dem lateinischen Text lässt Pilatus die ihm durch Joseph und Nicodemus mitgeteilten Verhandlungen des Sanhedrin in die öffentlichen Acten seines Archivs aufnehmen.[3] So erklärt sich die Anschauung, dass die ganze Schrift unter Theodosius in dem öffentlichen Archiv (zu Jerusalem?) aufgefunden worden sei.[4] Man kann sich das so zurechtlegen, dass die vielleicht unter Benutzung des Gerichtsprotocolles hergestellte Privatarbeit eines in hervorragender Weise daran beteiligten durch Aufnahme in das Statthalterarchiv offi-

[1] S. Tischendorf², 333. [2] Mommsen a. a. O., 516.

[3] Tischendorf², 409, wo mit c. 27 der Text der ältesten Fassung schliesst.

[4] Tischendorf², 333, in dem in älterer Zeit meist verbreiteten Titel.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

ciösen Character erhalten habe. Aber diese Fiction ist eine gekünstelte, und kommt nirgends zu klarem Ausdruck.

Die Lösung der Schwierigkeit liegt wohl anderswo: in einer litterarkritischen Scheidung. Bereits Lipsius[1] hat ausgeführt, dass als ursprünglicher Kern der Schrift vielleicht nur die c. 1—11 zu gelten hätten. Ich habe diese Behauptung bisher abgelehnt, weil mir die dafür beigebrachten Gründe nicht beweiskräftig erschienen.[2] Aber von der im vorstehenden gewonnenen neuen Gesamtauffassung aus bestätigt sich jene Vermutung. Ursprünglich hat der Verfasser als officielle — vielleicht von Nicodemus redigierte — Acten des Processes Jesu vor Pilatus nur die in c. 1—9 (10. 11) enthaltene Darstellung gegeben. Nur auf diesen Teil wird das Zeugnis des Epiphanius vom Jahre 375 zu beziehen sein.[3] Erst der 425 schreibende jüngere Bearbeiter, der sich selbst Aeneas (Ananias) Protiktor, einen Mann consularischen Ranges und Rechtsgelehrten[4] nennt, hat die Sanhedrinsverhandlungen und die Hadesfahrterzählung — diese wohl nach älterer Quelle — hinzugefügt und nun jene Fiction offizieller Acten

[1] Die Pilatus-Acten², 8. 11.

[2] Die Übereinstimmung der von da an stark auseinandergehenden latein. Texte bis zu c. 11 — auch hier liegen schon 2 bis 3 verschiedene Übersetzungen vor; die enge Anlehnung an die kanonischen Evangelien, bei völlig freier Composition von c. 12 an — auch in c. 1. 2 dichtet der Verfasser frei. — Vor allem habe ich bestritten, und das muss ich auch jetzt noch bestreiten, dass c. 17 ff., die Hadesfahrt, erst nachträglich an 1—16 angeschoben worden seien, also der griechische Text A (Tisch.² 210—286) eine ältere Form darstelle. Tischendorf hat durch seine unkritische Kritik, wider alles Zeugnis der Handschriften den Descensus in seinen 3 Formen von dem Hauptteil der Schrift abzutrennen, selbst den Scharfsinn eines Lipsius irregeführt, der, trotzdem er die Zugehörigkeit des Desc. graec. zu der Recension graec. B erkannte, doch an der relativen Selbständigkeit des Desc. festhielt. Die c. 17 ff. sind von demselben Verfasser beigefügt wie c. 12—16, nur dass er für jene eine alte Quelle benutzen konnte (so andeutungsweise auch Lipsius S. 11).

[3] Er nennt nur die Datierung am Anfang.

[4] Die oft mit den *Domestici* zusammengenannten *Protectores* bilden die engste militärische Umgebung des Kaisers, eine Garde-du-Corps-Truppe. Von Honorius und Theodosius erhalten sie im J. 416 den Clarissimat, d. h. senatorischen Rang für die 10 Rangältesten, s. du Cange, Glossarium graec. und lat. s. v. Darauf bezieht sich wohl das ἀπὸ ἐπάρχων in Ananias' Titel. Das stimmt vorzüglich zu dem Datum 425; *de hebracis* (cod. Vindob. rescr.) oder *prius Hebraeus* (copt.) halte ich für falsche Correctur, entstanden zum Teil durch irrige Beziehung des νομομαθής auf jüdische Schriftgelehrsamkeit (Cyrill in Jes. c. 61), während es den legisperitus, iurisconsultus bezeichnet. Das νομομαθής ist interessant. Es charakterisiert die Kreise, die sich für unsere Schrift interessierten. Aus ihnen wird sie auch hervorgegangen sein. — Es ist allerdings eine Zeit der „Auffindungen" und Fälschungen: 420 im Consulat des Kaisers Theodosius und des Constantius (so, nicht Gratian, ist zu lesen und danach das Datum zu corrigieren) soll die Paulusapocalypse zu Tarsus gefunden sein. Vielleicht hängen die Dinge zusammen. Ich halte jedenfalls den Aeneas Protiktor nicht für Fiction.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

auf dies neue Ganze übertragen. Dass später noch dies und jenes — wie die griechische *Anaphora Pilati* und jener lateinische Brief des Pilatus angefügt wurde, hat daran ebensowenig geändert wie andererseits die Abstossung des Schlussteiles und des Prologes in einem Teile der Überlieferung: es blieben *Gesta salvatoris domini nostri Jesu Christi quae invenit Theodosius Magnus imperator in Jerusalem in praetorio Pontii Pilati in codicibus publicis.* Aber die spätere Zeit hatte recht, wenn sie diese umfassendere Arbeit lieber ein *Evangelium Nicodemi* nannte.

Ist so die Beschränkung auf c. 1—11 nachträglich auch durch die innere Kritik gerechtfertigt, so lässt sich für diese ursprüngliche Arbeit um so nachdrücklicher der Gedanke durchführen, dass es ein Versuch sein sollte, den Process Jesu als einen in allen Rechtsformen jener Zeit vollzogenen darzustellen. Dabei kann es nach allem, was wir gesehen haben, gar keinem Zweifel mehr unterliegen, dass es die Rechtszustände der spätesten Kaiserzeit, des christlichen Reiches, sind, welche überall voraus gesetzt werden. Väter wie Athanasius, Gregor von Nazianz, Chrysostomus liefern die Parallelen. Dabei sind es nicht einzelne Stellen nur, die etwa auf eine Umarbeitung zurückgeführt werden könnten: der Aufriss des Ganzen will einen Process in den Formen des 4. Jahrhunderts zur Anschauung bringen.

Natürlich begleiten diesen Grundgedanken die apologetischen Tendenzen, aufzuweisen, dass alle von den Juden erhobenen Anklagen sich als nichtig herausstellten und dass Pilatus, der römische Beamte, dabei ganz auf Jesu Seite gestanden habe. Diese Tendenzen, der christlichen Apologetik von selbst gegeben, mögen in unserem Falle besonders nahegelegt gewesen sein durch polemische Rückbeziehung auf ein heidnisches Pamphlet, das angeblich von einem Magier Theoteknos verfasst, unter Maximin in Umlauf gesetzt, den Gedanken der Processacten des Pilatus zur Verunglimpfung Jesu benutzte. Wir können uns aus den Ausführungen heidnischer Polemiker, besonders des Celsus, weniger des Hierocles und des Julian, einigermassen ein Bild davon machen, welcher Art die hier gegen den Herrn erhobenen Anschuldigungen waren,[1] und

[1] Bekannt sind Celsus' Vorwürfe der unehelichen Geburt und der Flucht nach Ägypten (Origenes c. Cels. I, 28. 32. 38), der niedrigen Herkunft (VI, 34. 36), die Erklärung der Heilwunder als γοητεία (I, 6, II, 48 f.); solle man die Auferstehung glaubhaft finden, so hätte Jesus sich seinen Feinden offenbaren müssen (II, 63. 67. 70). — Über γοητεία Jesu auch Hierocles bei Eusebius adv. Hier. 2, p. 512 b. — Von Julians das Leben Jesu behandelndem 2. Buche sind leider nur geringe Fragmente erhalten (zusammengestellt von C. J. Neumann, Scriptorum graecorum qui Christianam impugna-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

verstehen von hier aus die breiten Ausführungen über die uneheliche Geburt, die Magie u. ä., auch die Hervorhebung der königlichen Würde, wie sie besonders das Fahnenwunder an den Tag legt.

Aber diese Gedanken treten zurück hinter der Hauptabsicht, ein *specimen iuridicum* zu liefern an dem Processe Jesu. Wir werden den Verfasser weniger unter den Theologen als unter den Juristen suchen.[1] Dafür spricht schon der völlige Mangel aller dogmatischen Formeln un Schlagworte jener Zeit.

Dafür spricht vielleicht auch die Art der Benutzung der kanonischen Evangelien. Kenntnis von einer Evangelienharmonie hat der Verfasser offenbar nicht, und er ist auch nicht der Mann eine solche zu schaffen. Hat er einmal ein Evangelium vor, so folgt er diesem, nur ganz gelegentlich aus einem andern einen markanten Zug einfügend. Das zeigt sich am deutlichsten c. 10. 11, wo er sich ganz an Lc hält, nur die Notiz über den *titulus* nach Mt und Joh erweiternd, während er sonst fast ausschliesslich diesen beiden Evangelien, die als die apostolischen die angesehensten waren, folgt.[2] Manches, was uns jetzt als freie Mischung der evangelischen Berichte erscheint, mag der Verfasser bereits in seinem

---

verunt religionem quae supersunt, fasc. III, 1880, 234 ff.): besonders frg. 10 *solvit sabbatum*; Lc 23, 34 war angeführt und die Darreichung von Wein mit Galle (Mt 27, 34) erwähnt (a. a. O., S. 131).

[1] Verhehlen darf man freilich nicht, dass die Formen und Normen des Processes mit einer gewissen Laxheit gehandhabt sind. Der Verfasser kann kein sehr firmer Jurist gewesen sein; er war überhaupt kein hervorragender Kopf. Aber man hat doch in juristischen Kreisen des theodosianischen Hofes seiner Arbeit Beachtung geschenkt (s. oben S. 109 A. 4), kann also diese Mängel nicht so stark empfunden haben.

[2] Er folgt zunächst im grossen Mt (II, 1 = 27, 19; II, 2 = 27, 13; Joh 19, 10 f.). Dann geht er zu Joh über (III = Joh, 18, 30—38), einzelnes aus Mt einmischend (IV, 1 = 26, 61. 27, 24 f.; 2 = 26, 65; 3 = Joh 19, 11. 18, 31 (19, 6); IX, 1 = Joh. 18, 39, Mt 27, 15 f., Joh 18, 38, Mt 27, 21 f. Joh. 19, 12; 2 = Joh 19, 15; 4 = Mt 27, 24 f.). Schliesslich lehnt er sich eng an Lc an (X. XI = Lc 23, 33—38), doch auch hier einmischend z. B. bei dem titulus Joh 19, 19, bei Joseph v. Arim. Mc 15, 43. — Für diese Textmischung charakteristisch ist ein aus Mt und Joh zusammengesetzter Satz wie IX, 1: οἶδατε ὅτι cυνήθεια ὑμῖν ἐcτιν κατὰ ἑορτὴν τῶν ἀζύμων, ἕνα ἀπολύειν ὑμῖν δέcμιον. Dazu kommen die zerstreuten Notizen aus anderen Teilen der evangelischen Geschichte; aus Mt stammt, was von der Kindheitsgeschichte angeführt wird (IX, 3 = 2, 1 ff., II, 3 = 2, 1. 13 f.), das blutflüssige Weib (VII = 9, 20), die — mit dem Lahmen vom Teich Bethesda zusammengeworfene Figur des Gichtbrüchigen (VI = Joh 5, 5 f., Mt 9, 2). Dieser Lahme, der Blindgeborene (Joh 9, 1 ff. mit Mt 9, 27 ff., 20, 29 ff. combiniert), Nicodemus (V = Joh 3, 1), Lazarus (III = Joh 11), die 46 Jahre des Tempelbaues (IV, 1 = Joh 2, 20) gehören dem 4. Evangelium an. [Der lukanischen Kindheitsgeschichte entstammt der greise Symeon c. XVI.] Auch zur Apostelgeschichte greift der Verfasser, indem er Nicodemus den Gamalielrat in den Mund legt (V, 1 = Act 5, 38 ff.; vgl. 2 = 7, 54; IX, 2 = 7, 51 ff.).

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Evangelientext gefunden haben, der durch seine Verwandtschaft mit dem des Eusebius auf Palästina weist.[1] Hierher führt auch die Beobachtung, dass Origenes' Hexapla benutzt worden ist,[2] wie denn vieles den Eindruck der Gelehrtenarbeit macht.[3] Ob die zahlreichen apokryphen Namen dichterischer Phantasie entstammen, in gelehrter Weise aus dem Schriftstudium geschöpft sind oder der Umgebung des Verfassers entlehnt wurden, wird sich schwer ausmachen lassen.[4] Die Erweiterungen des kanonischen Textes tragen einen echt rabbinisch-haggadischen Charakter.[5] Diese Art der Theologie musste einem juristischen Verfasser am nächsten liegen.

[1] Ich verweise u. a. auf X, 1 mit Lc 23, 34; in 35 καὶ ἐξεμυκτήριζον αὐτόν.

[2] C. I, 4 ist Mt 21, 9 = Ps 118, 25, desgl. c. XI Lc 23, 46 = Ps 31, 6 im Urtext (in griechischer Transscription) mitgeteilt; dafür ist Mt 27, 46, Mc 15, 34 = Ps 22, 2 ausgelassen; dass dies aus Origenes' Hexapla (der 2. Columne) geschöpft sei, wie ich schon früher vermutete (Hastings Bible-Dictionary, III, 546), wird bestätigt durch die Beobachtung, dass auch die 3. Columne, Aquila, benutzt ist: IV, 3 = Lev 24, 16 λιθοβολίᾳ λιθοβολεῖσθαι ist nur aus Aquila zu belegen (LXX: λίθοις λιθ.). Dass die Hexapla verbreiteter war als man annahm, hat der Fund in der Genizah von Kairo bewiesen.

[3] Gelehrtes Prunken mit Einzelwissen verraten die künstlich herbeigezogenen 46 Jahre des Tempelbaues (IV, 1 = Joh 2, 20), die 38 Jahre des Gichtbrüchigen (VI, 1 = Joh 5, 5), die 40 Schläge weniger eins (IV, 3 = 2 C 11, 24), die Steinigung als Strafe für Gotteslästerer (IV, 3 = Lev 24, 16); Jannes und Jambres (V = 2 Ti 3, 8).

[4] Von den 10 Namen in I, 1 stammen Annas und Kaiphas aus Lc 3, 2, Gamaliel und Alexander wohl aus Act 5, 34. 4, 6, Jairus vielleicht aus Lc 8, 41, Mc 5, 22; die anderen Semes, Dathaes, Judas, Levi, Nephthalim ebenso wie die der 12 Entlastungszeugen (II, 4) Eleazar, Asterius, Antonius, Jacobus, Amnes, Zeras, Samuel, Isaak, Phinees, Crispus, Agrippas und Judas (alle sehr unsicher überliefert) sehen nach freier Erfindung oder beliebiger biblischer Reminiscenz aus. Procula (Procla) für Pilatus' Weib (II, 1), jedenfalls nicht nachträglicher Zusatz, auch nicht aus falscher Lesung entstanden, würde ich für freie Erfindung nehmen, wenn nicht Berenike für das blutflüssige Weib (VI) auf ältere Tradition zurückzugehen schiene: so heisst in den Pseudo-Clementinen die Tochter des kanaanäischen Weibes, von der der Name durch Verwechslung auf die Haimorrhoûsa übertragen wurde (s. meine Christusbilder S. 203). Dismas und Gestas für die beiden Schächer, auch Longinus für den Soldaten (nur in einem Teil der Überlieferung eingebracht X, 1, XVI, 7), treten hier zum erstenmal auf, ebenso im 2. Teil der Name des Berges Mt 28, 16, Mamelch (oder ähnlich), die Namen der 3 Galiläer R. Addas, R. Phinees, R. Aggai und die mehrerer Sanhedrinsbeisitzer R. Butem, R. Jaïr, R. Levi, R. Isaak (c. XVI). Die Legende, stets bestrebt concret zu sein, ist hierin nie verlegen, und es wäre vergebene Mühe, ihr alle Mittel der Erfindung nachzurechnen. Aber warum soll nicht der Verfasser Namen seiner Zeit verwendet haben?

[5] Besonders beachtenswert in dieser Richtung sind die beiden Zusätze c. III zu Joh 18, 31: „Pilatus sprach: hat Gott (nur) euch geboten, nicht zu töten? doch mir (nicht)?" — statt an das Recht der Execution ist an Totschlag gedacht — und zu Joh 18, 38 die Antwort auf die Frage „was ist Wahrheit": „Jesus spricht zu ihm: die Wahrheit kommt vom Himmel. Spricht Pilatus: so giebt es auf Erden keine Wahrheit? Spricht Jesus zu Pilatus: Du siehst, wie die Wahrheit redenden gerichtet werden von denen, die die Macht haben auf Erden."

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Die juristische Praxis ist die Hauptquelle für die meisten Ausführungen des Verfassers, auch für solche Einzelheiten wie die Umgürtung des Delinquenten am Kreuze mit einem Schurz.[1] Ein Dichter ist der Verfasser nicht — der hohe poetische Schwung der Hadesschilderung kommt nicht auf seine Rechnung —; an Phantasie gebricht es ihm. Er weiss weder geschickt die Situation darzustellen, noch einen guten Fortschritt zu erzielen. Das wiederholte Herein- und Herausführen Jesu zu Beginn wirkt ebenso komisch, wie die Strafpredigt des Pilatus an die Juden. Durch die Vermischung heidnischer und jüdischer Motive entstehen Sprünge und Risse: so besonders bei dem plötzlichen Übergang von der Lev 24, 26 gebotenen Steinigung zu der Forderung der Kreuzigung. Man sieht, dem Verfasser war durch die evangelische Überlieferung ein bestimmter Gang vorgezeichnet: er wollte diesen ausführen, vermochte dies aber nicht im Stile der Vorzeichnung zu thun. Was er an neuen Motiven einfügt, fällt aus dem Rahmen des Ganzen heraus.

Dass wir unter diesen Umständen irgendwelche authentische Bereicherung unserer evangelischen Überlieferung aus dieser Schrift gewinnen könnten, ist ausgeschlossen. Was Münter, Tischendorf und andere ältere[2] in dieser Richtung versucht haben, geht immer aus von der falschen Voraussetzung, als habe es sich thatsächlich bei Jesu Process um ein geregeltes Strafverfahren gehandelt. Mit dieser irrtümlichen Voraussetzung unseres Autors fällt aber alles weitere. Zumal wenn die Schrift nicht, wie jene annahmen dem 2., sondern dem 4. Jahrhundert angehört, kann sie nicht als Document zur Geschichte Jesu, sondern nur als ein solches für das Schriftverständnis des 4. Jahrhunderts gelten.

Dennoch ist sie von nicht geringem Interesse. Sie lässt sich einreihen jenen Versuchen, das Evangelium durch Einkleidung in nationale Formen dem Verständnis näher zu bringen. Man denke nur an den altsächsischen Heliand. Diese Art der Nationalisierung ist keineswegs nur germanisch. Wir finden sie bei jedem Volke. Die Griechen erblicken

[1] C. 10 ἐξέδυσαν αὐτὸν τὰ ἱμάτια αὐτοῦ καὶ περιέζωσαν αὐτὸν λέντιον. Nach Thilo cod. apocr. I, 582 und Lipsius Pilatus-Acten 40 soll dies von bildlichen Darstellungen des Gekreuzigten entnommen sein: allerdings musste der bildende Künstler den Anstoss völliger Nacktheit eher empfinden, als der Dichter bezw. Schriftsteller. Aber es giebt keine so alten Kreuzigungsbilder, s. F. X. Kraus, Gesch. der christl. Kunst, I, 173. Für das Vorhandensein einer solchen Praxis aber spricht u. a. Joh 21, 18. Will man demgegenüber betonen, dass seit Constantin die Kreuzigung abgeschafft war (Thilo z. St., vgl. Mommsen a. a. O., 921), so müsste man in diesem Zug ein exegetisches Fündlein erblicken: aus Joh 13, 4 konnte allerdings auf Grund von v. 15 leicht ein Umgürtetsein mit dem λέντιον am Kreuze gefolgert werden. [2] Vgl. oben S. 89, A. 2.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

das Evangelium im Lichte einer gewaltigen, Himmel und Erde umspannenden Philosophie; der Syrer geht auf praktische sittliche Bethätigung aus.[1] Der Kopte kann sich ohne seine Nilbarke die Seligkeit nicht denken; der Lateiner trägt die Ausdrücke der Soldatensprache in Jesu Worte hinein.[2] Der Chinese erblickt in ihm den grossen Himmelsgelehrten.[3] Ähnlich ist hier der Versuch gemacht dem Evangelium vom Standpunkte römischer Jurisprudenz beizukommen, freilich in sehr äusserlicher, lediglich auf das formale gerichteten Weise: wieviel tiefer dringt doch schon Tertullians juristische Terminologie, vollends die juristische Christologie des Mittelalters!

Und man kann nicht sagen, dass das Christusbild dadurch irgend etwas gewonnen hätte. Der deutsche Heerkönig des Heliand zieht uns an, so gewiss auch er eine Verkürzung, Verzerrung des echten Christusbildes darstellt. Hier aber ist Jesus kaum noch eine charaktervolle Persönlichkeit. Was auf Pilatus Eindruck macht, ist nicht die Erscheinung dessen, der vor ihm steht, hoheitsvoll in Banden, beredt in seinem Schweigen, sondern die Zeichen, die um ihn her sich zutragen. Nicht um das Lamm darzustellen, das verstummet vor seinem Scherer, redet dieser Christus so wenig: er hat wirklich nichts zu sagen. Das zeigen die wenigen Worte, die der Verfasser ihm über die kanonischen Evangelien hinaus in den Mund legt und die so inhaltsleer sind, dass sie besser fehlten.

Für das erhaben Menschliche, wie es in dem Gebetskampf zu Gethsemane zum Ausdrucke kommt, wie es uns ergreift in dem Aufschrei der Gottverlassenheit bei Mc (15, 34) und Mt (27, 46), hat der Verfasser kein Verständnis gehabt. So hat er auch den Verrat des Jüngers und den verleugnenden Petrus ausgelassen. Es ist ein farbloses Bild, das uns als specimen iuridicum interessieren, aber nimmer erwärmen kann. Und doch — wie verschieden ist der Geschmack, sind die religiösen Bedürfnisse! — hat das Mittelalter sich an diesem „Evangelium“ vorzüglich erbaut, hat es der dichtenden wie der darstellenden Kunst zahlreiche Motive geboten, hat es selbst der Predigt der Passionszeit zur Ausschmückung dienen müssen. Das hatte der Jurist, der es schrieb, sicher nicht erwartet.

[1] Vgl. F. C. Burkitt, Early Christianity outside the Roman Empire, Cambr. 1899.

[2] Vgl. P. Corssen, Zwei neue Fragmente der Weingartener Prophetenhandschrift. Berlin 1899, 49 f. [3] Inschrift von Singan Fu; s. Theol. Lit. Ztg. 1898, 108 f.

[Abgeschlossen am 17. April 1902.]

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Das Abendmahl in den zwei ersten Jahrhunderten nach Chr.

Von **Axel Andersen**
ehem. Gymnasiallehrer in Christiania, Norwegen.

I.

I Kor 11, 20—34.

Τὸ σῶμα.

Paulus spricht I Kor 11 von einem κυριακὸν δεῖπνον, einem Herrnmahle, das der Herr selbst in der Nacht, da er verraten ward, eingesetzt haben soll, und über dessen Stiftung er, Paulus, von seiten des Herrn vernommen habe, und er führt die „Einsetzungsworte" an. Der Abschnitt von dem Herrnmahle, v. 20 bis Ende des Kapitels, zerfällt in 4 Teile: v. 20—23; v. 23—27; v. 27—33; v. 33—34.

Wenn ihr, sagt Paulus in v. 20, an denselben Ort zusammenkommt, so heisst das nicht ein Herrnmahl halten; denn jeder einzelne nimmt bei dem Essen seine eigene Mahlzeit vorweg, und einer ist hungrig, der andere trinkt sich voll.

„Denn" jeder einzelne, sagt er. Eben der Umstand, dass jeder einzelne sein Privatmahl vorwegnimmt, ohne zu warten bis alle versammelt sind, eben der Umstand bewirkt, dass die Mahlzeit der Korinther kein Herrnmahl ist.

Es fehlt euch doch nicht an Häusern, fährt er fort, zum Essen und Trinken? Oder verachtet ihr die Gemeinde Gottes und beschämt die, welche nichts haben? Was soll ich euch sagen? Soll ich euch loben? In diesem Punkte lobe ich euch nicht. Denn u. s. w.

Mit anderen Worten: Was ist der Grund, dass ihr auf einander nicht wartet? Entweder muss es daher kommen, dass ihr keine Häuser habt, wo ihr essen und trinken könnt, wenn ihr um die Zeit der Gemeindeversammlung in dem Grade von Hunger und Durst geplagt werdet, dass

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

ihr ausser stande seid zu warten, bis alle versammelt sind. Oder der Grund eures Verhaltens muss Verachtung gegen die Gemeinde Gottes sein. Häuser habt ihr ja. Folglich ist der Grund Verachtung gegen die Gemeinde Gottes. Ihr verachtet die Gemeinde Gottes und beschämt die Armen.

In diesem ersten Teil seiner Anrede an die Korinther führt also Paulus das an, was er an ihrem Verhalten zu tadeln hat, wenn sie zu essen zusammenkamen: das in Verachtung der Gemeinde Gottes wurzelnde Nicht-Warten bis alle Brüder zusammengekommen seien, und das Vorwegnehmen und Privatgeniessen des Mahles. Das ist die grobe Versündigung der Korinther. Und das Object der Verachtung ist die Gemeinde Gottes.

Es folgt nun im zweiten Teil des Textes der Grund, warum Paulus das in Verachtung gegen die Gemeinde Gottes wurzelnde Verhalten nicht loben kann: „Denn ich meines Teils habe Folgendes über die Stiftung des Herrnmahles vom Herrn her überkommen."

Daran schliesst sich in v. 27, mit ὥστε eingeleitet, der dritte Teil, in dem Paulus eine fundamentale Folgerung zieht, die aus der Natur dieses Mahles fliesst, und einige fundamentale Betrachtungen anstellt über die rechte Gemütsstimmung bei denen, die zusammen kommen, um dieses Mahl zu essen.

Im letzten Teile, v. 33 und 34, der gleichfalls mit ὥστε eingeleitet wird, giebt er endlich, im engsten Anschluss an diese Betrachtungen, die Massregeln an, welche die im ersten Teile erwähnten Übelstände aufheben sollen: „Darum, meine Brüder, wenn ihr zusammenkommt zu essen, so wartet auf einander!" — Wenn sie das thun, wird ihre Mahlzeit auch ein Herrnmahl werden. — „Wenn aber jemand hungert, so esse er daheim!" d. h. wenn jemand um die Zeit der Gemeindeversammlung an Hunger leidet, dann esse er daheim, so dass er in der Versammlung mit dem Essen warten kann, bis alle versammelt sind, was die unerlässliche Bedingung ist, dass ihr Mahl ein Herrnmahl werde.

Wie man sieht, entsprechen sich der erste und der letzte Teil auf das genaueste. Im ersteren werden die Übelstände erwähnt, im letzten die Heilmittel. Im ersten das in Verachtung der Gemeinde Gottes wurzelnde Nicht-Warten, bis alle Brüder zusammengekommen seien, und das Vorwegnehmen und Privatgeniessen des Mahles; im letzten das: „Wartet auf einander!"

Wenn aber das in Verachtung der Gemeinde Gottes wurzelnde Nicht-Warten Anfang und Ende der Auseinandersetzung ist, dann muss es

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

auch in der Mitte der Auseinandersetzung der rote Faden sein; und das Object der Verachtung muss auch in dieser Mitte die Gemeinde Gottes sein. —

„Wartet auf einander, und wenn jemand hungert, so esse er daheim, damit ihr nicht zum Gericht zusammenkommt", heisst es in v. 33 und 34. Das Gericht, d. h. die Strafe, trifft sie, wenn sie in der Gemeindeversammlung, in Verachtung der Gemeinde Gottes, auf einander nicht warten, und ihre Mahlzeit vorwegnehmen.

Von demselben Gericht sagt aber Paulus in v. 29, dass es die Strafe ist für den, der das cῶμα nicht διακρίνει, und es besteht nach v. 30 in vielen Krankheits- und Todesfällen: „Darum sind viele Schwache und Kranke unter euch, und ein gut Teil schlafen." Und diesem Gericht würden wir, nach v. 31, entgehen, wenn wir ἑαυτοὺc διεκρίνομεν.

Dann sind aber zwei Folgerungen unvermeidlich: dass τὸ cῶμα μὴ διακρίνειν wesentlich dasselbe bedeutet wie καταφρονοῦντας τῆc ἐκκλησίας τοῦ θεοῦ ἀλλήλουc μὴ ἐκδέχεcθαι, καὶ ἐν οἴκῳ μὴ ἐcθίειν, εἴ τιc πεινᾷ, und ἑαυτοὺc διακρίνειν directer Gegensatz ist zu τὸ cῶμα διακρίνειν. Das ἑαυτοὺc διακρίνειν ist aber wesentlich dasselbe wie ἑαυτοὺc δοκιμάζειν in v. 28. Denn da heisst es: „der Mensch prüfe sich selbst, und also esse er vom Brote." Wenn er so isst, dann entgeht er dem Gericht.

Das cῶμα aber, das in einer Verbindung, wie dieser, den Gegensatz zu ἑαυτούc bildet, kann kein anderes sein, als das Paulus so geläufige cῶμα in der Bedeutung von ἡ ἐκκληcία oder ὁ Χριcτόc, d. h. die Gemeinde Gottes.

Und Folgendes sagt Paulus hier in dem dritten Teile, — im schönsten Einklang mit der in dem ersten und dem letzten Teile der Gedankenführung zu Grunde liegenden Idee, Verachtung gegen die Gemeinde Gottes:

„Darum, wer in ungeziemender Weise dieses Brot isset, oder den Kelch des Herrn trinket, der wird schuldig sein an dem Leibe und dem Blute des Herrn. Der Mensch prüfe aber sich selbst, und so esse er von dem Brote und trinke von dem Kelche. Denn der Essende und der Trinkende isset und trinket sich selbst Gericht, wenn er den Leib nicht (richtig) beurteilt. Darum sind viele Schwache und Kranke unter euch, und ein gut Teil schlafen. Denn wenn wir uns selbst (richtig) beurteilten, würden wir nicht gerichtet. Wenn wir aber gerichtet werden, so werden wir von dem Herrn gezüchtigt, damit wir nicht mit der Welt verurteilt werden."

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Was aber dieses „sich selbst beurteilen" und „den Leib beurteilen" bedeute, darüber kann man nicht in Zweifel sein, wenn man erwägt, was Paulus im nächsten Kapitel von dem σῶμα entwickelt. Das ἑαυτὸν διακρίνειν bedeutet: sich selbst nur als ein Glied am Leibe beurteilen; und das τὸ σῶμα διακρίνειν bedeutet: in der Gemeindeversammlung den geistigen Leib sehen, — die Gemeinde Gottes, τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ, — denn ὑμεῖς ἐστε σῶμα Χριστοῦ.

Und wer sich selbst und den Leib, d. h. die Gemeinde Gottes richtig beurteilt, der nimmt in der Gemeindeversammlung „zu essen" seine mitgebrachte Portion nicht gleich vorab für sich allein in Anspruch, sondern er wartet auf die anderen, schiebt sein Mahl auf, bis alle Brüder, alle Glieder des Leibes zusammengekommen sind, isst dann und trinkt ἀξίως, indem er, wenn er sich selbst und die Gemeinde Gottes richtig beurteilt, selbstverständlich mit den anderen teilt, und wird nicht gerichtet, weil er die Gemeinde Gottes nicht verachtet. Und das Mahl wird ein κυριακὸν δεῖπνον sein.

Wer aber sich selbst und den Leib, d. h. die Gemeinde Gottes, nicht richtig beurteilt, der wartet nicht auf die übrigen Brüder, sondern er er nimmt sein Privatmahl vorweg, ohne mit den Anderen zu teilen. Der verachtet den Leib, d. h. die Gemeinde Gottes, und beschämt sie; er isst und trinkt ἀναξίως, und er wird schuldig an dem Leibe (und dem Blute) des Herrn, d. h. der Gemeinde Gottes, — und er isst und trinkt sich selbst das Gericht. (Von „dem Blute" Näheres unten.) Und das Mahl wird kein κυριακὸν δεῖπνον sein.

Wenn aber dem allen so ist, dann kann unmöglich das σῶμα in den Einsetzungsworten ein anderes σῶμα sein als in den vv. 28 und 29, denn dieser zweite Teil enthält ja den Grund, warum Paulus das die Gemeinde Gottes verletzende Benehmen der reichen Korinther in der Gemeindeversammlung nicht loben kann; und an diesen Teil knüpft ja die Auseinandersetzung von der entscheidenden Bedeutung des richtigen Beurteilens seiner selbst und der Gemeinde Gottes. Auch dies σῶμα muss die Gemeinde Gottes bedeuten.

Und der Gedankengang ist folgender: Das in Verachtung gegen die Gemeinde Gottes wurzelnde Benehmen der reichen Korinther in der Gemeindeversammlung „zu essen", kann ich nicht loben. Es streitet wider die Natur dieses Mahles, das vor allen Dingen ein gemeinschaftliches Mahl ist, — das Mahl des neuen Bundes, bei dem man sich mittels des Brotes, das κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ ist, in Verbindung setzt mit dem geistigen Leibe, d. h. der Gemeinde Gottes, und

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

bei dem man mittels des Kelches, der κοινωνία τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ ist, des neuen Bundes teilhaftig wird. Wider die Natur dieses Mahles streitet selbstverständlich alles Privatessen. Darum prüfe der Mensch sich selbst, beurteile richtig sich selbst und den Leib, und so esse er vom Brote und trinke er vom Kelche.

Wenn τὸ σῶμα in dieser Bedeutung aufgefasst wird, dann sind, wie man sieht, die zwei Glieder in den Stiftungsworten vollständig parallel: die Gemeinde Gottes, das Volk des neuen Bundes einerseits, und andererseits der neue Bund; während: mein Fleisch — der neue Bund als Parallelen ganz unmöglich sind. Christus sagt nämlich nicht: „Dies ist mein Blut," sondern „Dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blute." „Der neue Bund" ist der Hauptbegriff, nicht aber das Blut. Und dieses αἷμα steht hier nicht in eigentlicher Bedeutung. Es ist vielmehr das αἷμα τοῦ σταυροῦ, der gewaltsame Tod am Kreuze. Denn für Paulus ist Christus in seiner Eigenschaft als Erlöser weder Opfertier im allgemeinen, noch Passahlamm im besonderen. Er hat vielmehr dem Gesetze sein Guthaben bar bezahlt, indem er gekreuzigt wurde.

Nachdem nämlich Christus alle die Gebote des Gesetzes erfüllt, und dadurch seine eigene Schuld an das Gesetz bezahlt hatte, litt er auch den Kreuzestod, — die Strafe der fehlenden Gesetzeserfüllung. Sein Tod am Kreuze war also ein *opus supererogatorium*, das dem Menschengeschlechte zu gute kam. Denn auf Grund dieses Todes sprach Gott das Rechtfertigungsurteil über alle Menschen aus, und wer glaubt, der wird, durch die Taufe zum Tode Christi, mit Christo gekreuzigt und begraben. „Wer aber gestorben ist, der ist gerechtfertigt von der Sünde."

Der Tod Christi, nicht aber sein Blut, ist also das Sühnmittel, — und zwar der Tod am Kreuze. Denn „Verflucht ist jedermann, der am Holze hängt."

Und auf diesem Kreuzestode beruht der neue Bund.

Dasselbe „Blut" hat man nun natürlich auch in v. 27 und in 10, 16. „Darum, wer in ungeziemender Weise dieses Brot isst, oder den Kelch des Herrn trinkt, der wird schuldig sein an dem Leibe und dem Blute", d. h. der Gemeinde Gottes und dem neuen Bunde. Und 10, 16 „Der Kelch des Segnens, welchen wir segnen, ist der nicht Teilhaben an dem Blute Christi," d. h. an dem neuen Bunde. Τὸ αἷμα ist hier ein kurzer Ausdruck für das volle: ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι. Denn τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι. Was τὸ ποτήριον „ist", dessen κοινωνία ist es auch, ebenso wie ὁ ἄρτος, κοινωνία dessen ist, was er „ist".

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Das σῶμα in den Stiftungsworten hat den Nachdruck: „Dies ist von mir der Leib." Der Gegensatz des Leibes in eigentlicher Bedeutung ist τὸ πνεῦμα, was hier in keiner Beziehung passend ist. Wenn aber τὸ σῶμα als die Gemeinde Gottes aufgefasst wird, dann bietet sich von selbst als ergänzende Vorstellung zu dem durch die Wortstellung hervorgehobenen σῶμα ein: „Ich aber bin das Haupt" dar, — vgl. Kol 1, 18: αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος, τῆς ἐκκλησίας.

Wenn dieses σῶμα gleichbedeutend mit ἐκκλησία ist, macht es auch keine Schwierigkeit, dass in v. 29 τὸ αἷμα fehlt. Dann muss es vielmehr fehlen. Denn die Prüfung und die Beurteilung gilt natürlich sich selbst und der Gemeinde, — nicht aber dem neuen Bunde.

Wie man sieht, giebt es in dieser ganzen Auseinandersetzung keinen Platz für das σῶμα im eigentlichen Sinne, und davon findet sich auch in der That keine Spur, während andererseits die Bedeutung: der geistige Leib Christi, die Gemeinde Gottes, von dem Zusammenhange gefordert wird.

In c. 10, 16 fragt Paulus: „Das Brot, das wir brechen, ist das nicht Gemeinschaft mit dem Leibe Christi?" und in v. 17 giebt er eine bejahende Antwort: ὅτι εἷς ἄρτος u. s. w., — Worte, die in verschiedener Weise erklärt werden. Jedenfalls aber entsprechen sich die Glieder der Frage und der Antwort, und jedenfalls besagt die Frage von ὁ ἄρτος ὃν κλῶμεν, dem Brot, welches wir ἐν ἐκκλησίᾳ brechen und segnen, dass dies Brot, und nichts anderes, Gemeinschaft mit dem Leibe Christi vermittle. In der Antwort entsprechen diesem Brote die Worte: (οἱ γὰρ πάντες) ἐκ τοῦ ἑνὸς ἄρτου μετέχομεν, „denn wir (die sämtlichen) geniessen mit einander (etwas) von dem einen Brote;" und es wird gesagt: dadurch (γάρ), dass wir von dem einen Brote mit einander geniessen, bilden wir, die vielen, einen Leib. Jedenfalls wird also hier gesagt, dadurch, dass wir das Brot, das in der Gemeindeversammlung gebrochen und gesegnet wird, mit einander geniessen, dadurch werden wir κοινωνοὶ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ, Teilhaber an dem Leibe Christi, und werden wir, die vielen, zu einem Leibe vereinigt: d. h. das ἓν σῶμα der Antwort, und das σῶμα τοῦ Χριστοῦ der Frage, ist offenkundig dasselbe σῶμα. Das σῶμα τοῦ Χριστοῦ steht auch hier in der bei Paulus gewöhnlichen Bedeutung: der geistige Leib Christi, gleichbedeutend mit ἡ ἐκκλησία und ὁ Χριστός, die Gemeinde Gottes.

Wie man sieht, ist auch hier kein Platz für das σῶμα im eigentlichen Sinne, während die Bedeutung: der geistige Leib Christi, die Gemeinde Gottes, vortrefflich in den Zusammenhang passt.

22. 4. 1902.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Mit dem Zusatze τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ist natürlich die Auffassung des cῶμα in den Stiftungsworten als „die Gemeinde Gottes" ganz unvereinbar. Aber dieser Zusatz ist ebensowenig echt, wie die anerkanntermassen unechten Zusätze τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον und τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον. Und alle drei sind Producte einer interpretierenden Wirksamkeit und einer freien Behandlung des Textes in alter Zeit. Denn Paulus sagt nicht: τοῦτό ἐcτι τὸ cῶμά μου, und er sagt nicht: τοῦτό ἐcτι τὸ αἷμά μου, und er sagt nicht: εἰc τὴν ἀνάμνηcίν μου.

Justin sagt im Dial. c. 70 (S. 254, D. Otto's Ausg.), dass Christus uns befohlen hat, das Brot zu opfern εἰc ἀνάμνηcιν τοῦ cεcωματοποιῆcθαι αὐτὸν διὰ τοὺc πιcτεύοντας εἰc αὐτόν, und den Kelch εἰc ἀνάμνηcιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ. Und in c. 41 (S. 138, A, Otto's Ausg.) sagt er, dass Jesus Christus befohlen hat, das Brot zu opfern εἰc ἀνάμνηcιν τοῦ πάθους, οὗ ἔπαθεν ὑπὲρ τῶν καθαιρομένων τὰc ψυχὰc ἀπὸ πάcηc πονηρίας ἀνθρώπων.

Den Opferbefehl hat er in τοῦτο ποιεῖτε, und die Worte εἰc τὴν ἐμὴν ἀνάμνηcιν giebt er also mit εἰc ἀνάμνηcιν τοῦ cεcωματοιῆcθαι αὐτόν, εἰc ἀνάμνηcιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ, und εἰc ἀνάμνηcιν τοῦ πάθους wieder. Wie man sieht, hat er zwei Auslegungen der Worte εἰc τὴν ἐμὴν ἀνάμνηcιν bei dem Brote: εἰc ἀνάμνηcιν τοῦ cεcωματοποιῆcθαι αὐτόν, und εἰc ἀνάμνηcιν τοῦ πάθους, und diesen zwei Auslegungen entsprechen genau die zwei Formen des Zusatzes bei dem cῶμα: τὸ ὑπὲρ ὑμῶν (*quod pro vobis est*), und τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον, die ebenbürtig sind, — der zweite ist keine Erweiterung des ersten —, und die sich beide schon bei den ältesten Zeugen durcheinander finden, denn sie konnten natürlich nicht beide in demselben Texte neben einander aufgenommen werden.

Dass aber der Zusatz τὸ ὑπὲρ ὑμῶν, *quod pro vobis est*, „das ich zu eurem Besten angezogen habe", ebenso unecht ist, wie die zwei anderen Zusätze, davon wird man sich leicht überzeugen, wenn man erwägt, dass cῶμα hier als Fleisch aufgefasst ist, — und speciell als das Fleisch, welches Christus angezogen hat. Wenn aber von der Fleischwerdung des Logos oder des Messias die Rede ist, dann ist der feierliche Ausdruck für „Fleisch" bei den neutestamentlichen Autoren immer cάρξ. Es ist aber ganz unwahrscheinlich, dass die neutestamentlichen Autoren ohne Ausnahme, und die ältesten ausserkanonischen Schriftsteller regelmässig, dieses Fleisch mit dem Worte cάρξ bezeichnet hätten, wenn Jesus es selbst bei einer solchen Gelegenheit als sein cῶμα bezeichnet hätte. Und es ist mehr als unwahrscheinlich, dass Paulus, wenn er von

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

der Fleischwerdung des Herrn redet, immer wieder von der σάρξ gesprochen hätte, wenn dieser Herr bei einer solchen Gelegenheit von dem Fleische, das er angezogen hatte, ein Wort gebraucht hätte, das σῶμα bedeutet.

Auch die Auffassung dieses σῶμα als σάρξ ist eine Interpretation Justins und seiner Lehrer. Man vergleiche die Stelle: ἀλλ' ὃν τρόπον... σαρκοποιηθεὶς Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν καὶ σάρκα καὶ αἷμα ὑπὲρ τῆς σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν, οὕτως καὶ τὴν... τροφήν, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν, ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι. Οἱ γὰρ ἀπόστολοι... οὕτως παρέδωκαν ἐντετάλθαι αὐτοῖς· τὸν Ἰησοῦν λαβόντα ἄρτον εὐχαριστήσαντα εἰπεῖν· Τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἀνάμνησίν μου, τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου.

Übrigens sagt Paulus nicht τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου, und er sagt nicht τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου. Und der Gegensatz zu dem σῶμα in eigentlicher Bedeutung ist πνεῦμα, nicht aber αἷμα. Fleisch und Blut heisst auch bei Paulus σὰρξ καὶ αἷμα.

Der Zusatz τὸ ὑπὲρ ὑμῶν kann nicht von Paulus herrühren, und hat auch in dem ursprünglichen Texte gefehlt, wie es die Textform der Evangelien bezeugt. Davon ausführlicher unten.[1]

Ποιεῖν.

Wenn die Korinther εἰς τὸ φαγεῖν, (ἐπὶ τὸ αὐτό, ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ) zusammenkamen, warteten sie nicht auf einander und teilten nicht mit einander, sondern jeder einzelne nahm sein Privatmahl vorweg; jeder einzelne ass und trank, (nach einer Sitte, die aus dem Peloponnes erwähnt wird,) was er in seinem Speisekorb mitgebracht hatte, ohne mit andern zu teilen, und genoss während des Essens „das Brot der Danksagung" („dieses Brot"), und „den Kelch, ebenfalls der Danksagung." Die Brüder, die „nichts hatten", sassen da mit leerem Magen, beschämt durch dieses Benehmen ihrer wohlhabenden Brüder.

[1] Dieses σῶμα giebt Origenes geradezu durch *ecclesia* wieder, wenn er Selecta in Psalmos II, 688 ed. Delarue, sagt: *Communicare non time corpus Christi, accedens ad eucharistiam quasi mundus et purus; non recordaris illud quod scriptum est: quia propterea in vobis infirmi et aegri, et dormiunt multi. Quare multi infirmi? quoniam non se ipsos dijudicant, neque se ipsos examinant, nec intellegunt, quid est communicare ecclesiae* (κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ).

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Dieses die Armen beschämende Benehmen wurzelte, sagt Paulus, in der Verachtung der Gemeinde Gottes, — darin dass es dem einzelnen an der richtigen Auffassung von sich selbst und von der Gemeinde Gottes fehlte, indem er vergass, dass er selbst nur ein Glied an dem geistigen Leibe, der Gemeinde Gottes, sei. Und es wurde, sagt Paulus, das Benehmen von Gott mit Krankheits- und Todesfällen bestraft.

Dieses in Verachtung der Gemeinde Gottes wurzelnde Verhalten der Korinther war aber, sagt er, mit der Natur des Herrnmahles unvereinbar: denn dies war ein von dem Herrn selbst gestiftetes, gemeinschaftliches Mahl, bei dem man sich durch das Brot, das Symbol des geistigen Leibes, in Gemeinschaft brachte mit dem ganzen geistigen Leibe, der Gemeinde Gottes, und bei dem man durch den Kelch des neuen Bundes teilhaft wurde.

Darum sollten sie, wenn sie „zu essen" zusammenkamen, in richtiger Würdigung ihrer selbst und der Gemeinde auf einander warten. Nötigenfalls sollten sie im voraus daheim so viel essen, dass sie ohne Unbehagen in der Gemeindeversammlung warten konnten, bis alle Brüder zusammengekommen waren. Und wenn sie in dieser Gemütsstimmung auf einander warteten, dann würden sie selbstverständlich auch mit den Armen teilen, und das Mahl würde ein Herrnmahl werden, — und sie würden nicht mehr von Krankheiten und Todesfällen heimgesucht werden.

Aus dem, was Paulus hier über das Herrnmahl sagt, ergiebt sich, dass es eine Mahlzeit war, wo man ass und trank, um Hunger und Durst zu stillen. Aber das materielle Essen und Trinken war nicht die Hauptsache, denn das Herrnmahl war ein Gemeinschaftsmahl, ein cultisches Mahl, das von Paulus selbst, in c. 10, als τράπεζα κυρίου und ποτήριον κυρίου auf gleiche Stufe mit der τράπεζα δαιμονίων und dem ποτήριον δαιμονίων und mit den Opfern des Israel κατὰ σάρκα gestellt wird. Und diesen Charakter des Mahles als einer Opfermahlzeit hat man in der ältesten Zeit in den Worten τοῦτο ποιεῖτε ausgedrückt gefunden.

Im Dial. c. Tryph. c. 41, S. 138 Otto's Ausg. heisst es: καὶ ἡ τῆς σεμιδάλεως δὲ προσφορὰ . . . τύπος ἦν τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας, ὃν εἰς ἀνάμνησιν τοῦ πάθους . . . Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ὑμῶν παρέδωκε ποιεῖν. In c. 70, S. 254: λέγει περὶ τοῦ ἄρτου, ὃν παρέδωκεν ἡμῖν ὁ ἡμέτερος Χριστὸς ποιεῖν εἰς ἀνάμνησιν τοῦ σεσωματοποιῆσθαι αὐτόν . . ., καὶ περὶ τοῦ ποτηρίου, ὃ εἰς ἀνάμνησιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ παρέδωκεν εὐχαριστοῦντας ποιεῖν. Und in c. 117, S. 416: πάσας θυσίας, ἃς παρέδωκεν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς γίνεσθαι, τουτέστιν ἐπὶ τῇ εὐχαριστίᾳ τοῦ ἄρτου καὶ τοῦ ποτηρίου

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Παρέδωκεν ἡμῖν ποιεῖν — παρέδωκε θυσίας γίνεσθαι. Das ποιεῖν aber, dessen Passivum θυσίας γίνεσθαι ist, heisst opfern, — wie denn auch die Eucharistie in c. 41 geradezu θυσία genannt wird.

Und das ποιεῖν, das opfern bedeutet, ist das ποιεῖν der Stiftungsworte. Denn Ἰησοῦς παρέδωκεν ἡμῖν, sagt er, und der Befehl lautet nach Apol. I, 66, S. 182: τοῦτο ποιεῖτε. Da sagt er nämlich: Οἱ γὰρ ἀπόστολοι .... οὕτως παρέδωκαν ἐντετάλθαι αὐτοῖς· τὸν Ἰησοῦν λαβόντα ἄρτον εὐχαριστήσαντα εἰπεῖν· Τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἀνάμνησίν μου, τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου, wo es ja kein ἔκλασε, oder διδόμενον oder dergleichen giebt, in dem der Opferbefehl indirect ausgesprochen wäre. Der Opferbefehl kann nur ποιεῖτε sein. Und es giebt hier kein ἔκλασε, kein ἔδωκε, kein λάβετε, φάγετε, kein διαμερίσατε, auf das ποιεῖν verweisen könnte, und das der stille Commentar des τοῦτο wäre. Dies τοῦτο, das Object ist für ποιεῖτε in der Bedeutung „opfert", muss dasselbe τοῦτο sein, das Subject ist zu ἐστὶ τὸ σῶμά μου, d. h. dieses Brot.

„Opfert dieses Brot", hat also nach Justin Jesus gesagt. „Dieses Brot ist mein Leib".

Was dieses „opfern" bedeutet, geht aus den Worten Justins in Apol. I, 13 hervor: μόνην ἀξίαν αὐτοῦ τιμὴν ταύτην παραλαβόντες, τὸ τὰ ὑπ' ἐκείνου εἰς διατροφὴν γενόμενα οὐ πυρὶ δαπανᾶν, ἀλλ' ἑαυτοῖς καὶ τοῖς δεομένοις προσφέρειν. Wir opfern also die Gottesgaben, indem wir das Eigentumsrecht an ihnen aufgeben und sie geniessen unter Danksagung und sie den Dürftigen zum Geniessen geben.

Als seine Quelle giebt Justin die „Erinnerungen der Apostel", ἃ καλεῖται εὐαγγέλια an, was hier jedenfalls nur Lukas bedeuten kann. Denn nur bei ihm findet sich ποιεῖτε und εἰς ἀνάμνησιν. Aber die wirkliche Quelle ist auch in dem Falle Paulus, und es ist eben dieses ποιεῖτε in I Kor 11, 24 und 25, das Justin als „opfern", und dieses τοῦτο, das er als dieses Brot aufgefasst hat.

Auch Irenäus hat das Herrnmahl als eine Opfermahlzeit betrachtet, und auch er hat aller Wahrscheinlichkeit nach den Opferbefehl in einem doppelten ποιεῖτε gesehen.

Darauf deutet sein *offerre* bei dem Brote, und *oblatio* bei dem Kelche (IV, 17, 5), und die Äusserung, dass Jesus *calicem .... suum sanguinem confessus est, et novi testamenti novam docuit oblationem.*

Diese Auffassung der ältesten Zeit fällt nun fürs erste zusammen mit dem, was Paulus in c. 10 von dem Herrnmahle äussert. Da setzt er das Herrnmahl auf gleiche Linie mit den Opfermahlzeiten der Juden

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

und der Heiden. Wie „das Israel nach dem Fleische", die geborenen Israeliten, dadurch, dass sie von dem Opferfleische essen, κοινωνοὶ τοῦ θυσιαστηρίου werden, d. h. Teilhaber an dem theokratischen Organismus, dessen Centrum der Altar ist, und wie die Heiden dadurch, dass sie von dem Tische der bösen Geister essen und von dem Kelche der bösen Geister trinken, κοινωνοὶ τῶν δαιμονίων werden, d. h. sich in Gemeinschaft mit der Welt der bösen Geister setzen, — ebenso werden wir, dadurch, dass wir in der Gemeindeversammlung das Brot (der Danksagung), welches wir brechen, essen, und den Kelch des Segnens trinken, κοινωνοὶ τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος Χριστοῦ, d. h. Teilhaber an dem „Leibe Christi", d. h. der Gemeinde Gottes, und des „neuen Bundes in meinem Blute". Als Gott in der Gemeindeversammlung geopfert, hat das Brot diese Wirkung, ebenso wie auch jüdisches Opferfleisch nur für den, der es als solches ass, die Wirkung der Opferweihe hatte, und wie das Opferfleisch der Heiden, wenn es nicht in der Qualität als Opferfleisch genossen wurde, auch seine dämonische Beziehung verlor.

Dann ist die Übersetzung „Opfert dieses Brot" in der That die einzige, die zu dem vorliegenden Texte passt und einen wirklichen Sinn giebt.

Das „Solches thut!" lässt sich hören, wenn λαβών, ἀναβλέψας, κλάσας, ἔδωκεν, λάβετε, φάγετε u. s. w. der Liturgien vorangehen. Aber in dem Texte Pauli giebt es nichts anderes, worauf das erste τοῦτο zurückweisen kann, als εὐχαριστήσας, ἔκλασε; das zweite τοῦτο hat gar nichts, worauf es zurückweisen kann, aber aus dem ersten Gliede lässt sich ja ein εὐχαριστήσας ergänzen. Der stille Commentar, das Austeilen der Brotstücke und das Essen derselben u. dergl. haben in dem Text gar keinen Anhaltspunkt.

Ein „Solches thut!" aber, das „Danket und brechet das Brot!" „Danket!" bedeutet, ist hier unmöglich. Denn Paulus würde dann sagen, dass sie bei jedem Essen den Tod des Herrn verkündigen sollten. Denn das Brot wurde ja bei jedem Essen gebrochen, und es wurde bei jedem Essen gedankt. Aber in v. 26 wird es ausdrücklich gesagt, dass die Verkündigung des Todes des Herrn an „dies" Brot geknüpft war, — an das Brot, das in der Gemeindeversammlung gebrochen wurde.

Und was die Auffassung des τοῦτο als „Solches" betrifft, so ist es höchst unwahrscheinlich, dass dieses τοῦτο ein ganz anderes sein soll, als das unmittelbar vorangehende in τοῦτό μου ἐστὶ τὸ σῶμα, und dass dieses τοῦτο in dem ersten Gliede sich auf das ferner stehende εὐχαριστήσας, ἔκλασε beziehen soll, während das τοῦτο in dem zweiten Gliede,

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

bei dem Kelche, auf ein noch ferner stehendes, willkürlich ergänztes εὐχαριστήσας zurückgehen soll. Das Natürliche ist doch unleugbar, dass die beiden τοῦτο dasselbe bezeichnen. Auch ist es im höchsten Grade unwahrscheinlich, dass Jesus nach den Worten: „Dies ist mein Leib", das Brot, sozusagen in die Tasche gesteckt habe und zu etwas ganz anderem übergegangen sei; man erwartet, dass er irgend einen Bescheid darüber gebe, was sie mit diesem Brote, das sein Leib ist, anfangen sollen.

Die Übersetzung „Solches thut!" passt nicht zu dem vorliegenden Texte und giebt keinen befriedigenden Sinn. Auch passt sie nicht zu der Situation. Denn Jesus redet hier nicht zu den katholischen Opferpriestern der Zukunft. Er redet vielmehr zu allen Christen.

Alle diese Übelstände vermeidet man, wenn man das τοῦτο ποιεῖτε als „Opfert dieses Brot!" „Opfert diesen Kelch!" auffasst, — in der Bedeutung: Esset dieses Brot in versammelter Gemeinde mit Danksagung! Trinket diesen Kelch in versammelter Gemeinde mit Danksagung! — Wenn man die Worte so auffasst, braucht man keinen „stillen Commentar". Das τοῦτο bei dem Brote (dem Kelche) bezeichnet dasselbe wie das τοῦτο bei ποιεῖτε. Jesus sagt ausdrücklich, was man mit dem Brote (dem Kelche) thun soll und giebt einen Befehl, der allen Christen gilt.

Und das ποιεῖν hat bekanntlich die Bedeutung „opfern" auch anderswo, z. B. in der LXX, und besonders wird es in dem „Gesetze vom Passahlamme", Ex 12, 43 ff. abwechselnd mit ἔδεται und φάγεται gebraucht, was hier gewiss nicht ohne Bedeutung ist. Denn bei dem εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν schwebt ein Gegensatz vor, und augenscheinlich eben der Gegensatz zum Passah, vgl. Ex 12, 14: „Dieser Tag soll für euch ein Gedächtnistag sein", nämlich der Errettung Israels aus Ägypten. In derselben Weise soll das Herrnmahl eine Gedächtnisfeier sein zum Andenken der Enderrettung der Menschheit aus dem Ägypten des Gesetzes durch Jesu Tod am Kreuze.

Dass ποιεῖν hier mit ἐσθίειν und πίνειν (vom Essen und Trinken in der cultischen Gemeindeversammlung) gleichbedeutend ist, wird auch durch den v. 26 bekräftigt. Dieser Vers giebt nämlich eine Erklärung der Worte τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. „Denn" so oft u. s. w.

Es fragt sich hier zuerst, wessen Worte dies sind.

Am nächsten liegt die Auffassung, dass sie zu den Stiftungsworten gehören, und dass καταγγέλλετε Imperativ ist, wie das zweimalige ποιεῖτε. Aber es wäre doch zu affectiert und theatralisch, wenn Jesus in einer solchen Stunde von sich selbst die dritte Person und Κύριος gebraucht

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

hätte. Die Worte passen besser für Paulus und geben seine Erklärung des Befehles: τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν, ebenso wie Justin seine Auffassung der Worte εἰς τὴν ἀνάμνησίν μου in den oben angeführten Stellen des Dialogs giebt.

Dann fragt es sich, ob καταγγέλλετε Indicativ oder Imperativ ist.

Zu dem „Solches thut!" passt es nun gar nicht, weder als Imperativ noch als Indicativ; denn das allgemeine, von jedem Essen geltende „Danket und brechet das Brot!" „Danket!" lässt sich mit dem speciellen τὸν ἄρτον τοῦτον überhaupt nicht vereinigen.

Wenn aber τοῦτο ποιεῖτε „Opfert dieses Brot!" „Opfert diesen Kelch!" bedeutet, giebt καταγγέλλετε einen guten Sinn, sowohl wenn es als Imperativ, als auch wenn es als Indicativ aufgefasst wird. Dann sagt Jesus hier: „Opfert dieses Brot und diesen Kelch zu meinem Gedächtnis!" und Paulus fügt die Erklärung hinzu: „So oft ihr nämlich dieses Brot esset und den Kelch trinket, sollt ihr verkündigen — oder: verkündiget ihr — den Tod des Herrn, bis dass er kommt."

Wenn καταγγέλλετε als Indicativ aufgefasst wird, ist das Mahl selbst als ein Bekenntnis von dem Tode Christi am Kreuze betrachtet, was sich hören lässt, auch was das Brot als Symbol der Gemeinde Gottes betrifft. Denn „Christus hat die Gemeinde geliebt und hat sich selbst für sie gegeben." Von einer Verkündigung in Worten kann, nach der ganzen Schilderung, keine Rede sein.

Besser aber passt hier der Imperativ, — auch wegen der im Hintergrunde schwebenden Passahfeier. „Wie in der Passahmahlzeit durch den Hausvater der Gottesthaten gedacht wurde, zu deren Gedächtnis man das Passah ass, so soll durch den Leiter der Versammlung, durch Propheten oder sonstige befugte Personen hingewiesen werden auf den Tod Christi, zu dessen Gedächtnis diese Feier begangen wird." (Spitta, Zur Geschichte und Litteratur des Urchristentums, I, 302).

Und hier entsprechen sich, wie man sieht, einerseits der Befehl Jesu τοῦτο ποιεῖτε, und ὁσάκις γὰρ ἂν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτον, andererseits das εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν und das καταγγέλλετε.

Anm. 1. Der Charakter des Herrnmahles als Gedächtnisfeier hat für die Auseinandersetzung Pauli in I Kor 11 keine Bedeutung. In derselben dreht sich alles um die Gemeinschaftsfeier: οὐκ ἔστι κυριακὸν δεῖπνον φαγεῖν· ἕκαστος γὰρ τὸ ἴδιον δεῖπνον προλαμβάνει u. s. w.

Anm. 2. Weder in c. 10 noch in c. 11 findet sich irgend welche Anspielung auf das Passahlamm. Denn der alte Bund wurde nicht im Blute des Passahlammes, sondern in dem Blute, das Moses Ex. 24 aus-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

giesst, gestiftet, und das ἐμῷ bei αἵματι enthält daher keinen Gegensatz zum Passahlamme. Auch in dem ἐμήν bei ἀνάμνησιν liegt, wie oben gezeigt, kein solcher Gegensatz vor. Und es wäre denn auch ganz undenkbar, dass Paulus die Versöhnung Christi so aufgefasst hätte, wie er sie im Galaterbrief entwickelt, auf Deut 21, 23 bauend: „Verflucht ist jedermann, der am Holze hängt", wenn sich Jesus selbst, besonders bei einer solchen Gelegenheit, als das wahre Passahlamm, d. h. als ein Opfertier, bezeichnet hätte.

Die Stiftungsworte, die Paulus Jesus hier in den Mund legt, lauten also ursprünglich im ersten Gliede: τοῦτό μου ἐστὶ τὸ σῶμα· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. Dieses σῶμα ist die Gemeinde Gottes, und ποιεῖν bedeutet hier „opfern". Von dem wirklichen Fleische und dem wirklichen Blute Jesu ist in der ganzen Auseinandersetzung keine Spur, und für das wirkliche Fleisch und das wirkliche Blut Jesu ist in der ganzen Auseinandersetzung kein Platz. Alles was man hier von dem „Sacrament" redet, das nach „der Agape" gefeiert sein soll, ist völlig aus der Luft gegriffen.

II.

Mt 26, 26—29; Mc 14, 22—25; Lc 22, 14—20.

An die Spitze seiner Erzählung von der Stiftung des Herrnmahles stellt Paulus ein betontes „Ich": ἐγὼ γάρ. Dadurch wird ein Gegensatz ausgedrückt, und es liegt am nächsten, bei diesem Gegensatz an einen anderen Bericht über den Vorgang „in der Nacht, da er verraten ward", zu denken.

Dieser andere Bericht ist uns im wesentlichen in den Synoptikern enthalten, in Mt 26, 26a, 27, 29; Mc 14, 22a, 23, 25, und Lc 22, 16, 17, 18. Und der Text, den wir jetzt in unsern Evangelien lesen, ist das Product einer Interpolation dieses Berichtes durch die Erzählung Pauli in I Kor 11.

Die Verse 16 und 18 in Lc 22 sind völlig gleichförmig, und beide begründen etwas: λέγω γὰρ ὑμῖν. In v. 18 wird nun eine Aufforderung begründet: „Nehmet diesen" Kelch, „und teilet ihn unter euch!" und aller Wahrscheinlichkeit nach ist dann auch bei v. 16 eine ähnliche Aufforderung vorangegangen.

Parallel mit der Aufforderung bezüglich des Kelches stehen nun in Mt 26, 26 die Imperative λάβετε, φάγετε, zwar an das Brot geknüpft,

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

aber das Brot war auch ohne Zweifel ursprünglich mit dem Kelche parallel, nicht das Passah, wie bei Lucas. Denn das letzte Mahl fand einen Tag vor dem Passah statt, und Jesus hat „das letzte Passahmahl" nicht gegessen. Er war schon am Vormittag des 14 Nisan gekreuzigt worden. Den Beweis dafür hat Spitta völlig erbracht, — das geht zur Genüge aus der Thatsache hervor, dass seine Gegner hier nur solche Behauptungen vorzuführen wissen wie folgende: „Wie die Weihnachtsfeiern in den grossen Städten schon lange vor dem 24. Dezember beginnen, so wird auch die Passahfeier in Jerusalem aus praktischen Gründen schon am 13. Nisan haben beginnen können", und „Jesus hat . . . das letzte Passahmahl wirklich gefeiert, gleichviel an welchem Tage." (Theol. Stud. u. Krit. 1896, 252 u. 256).

Das λάβετε, φάγετε ist augenscheinlich die mit dem λάβετε, διαμερίσατε parallele Aufforderung, und der ursprüngliche Bericht der Evangelien hat demnach etwa so gelautet:

a) ἀνακειμένων αὐτῶν λαβὼν ὁ Ἰησοῦς ἄρτον εὐλογήσας ἔκλασε καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς καὶ εἶπε, λάβετε, φάγετε. b) λέγω γὰρ ὑμῖν, ὅτι οὐκέτι οὐ μὴ φάγω ἐξ αὐτοῦ, ἕως ὅτου καινὸς βρωθῇ ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ. c) καὶ δεξάμενος ποτήριον εὐχαριστήσας εἶπε, λάβετε τοῦτο καὶ διαμερίσατε ἑαυτοῖς. d) λέγω γὰρ ὑμῖν, ὅτι οὐ μὴ πίω ἐκ τούτου τοῦ γεννήματος τῆς ἀμπέλου, ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης, ὅταν αὐτὸ πίνω καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ.

Dieser Bericht ist nun von Abschreibern bearbeitet und interpoliert worden, — das liegt am Tage.

Die Verse c und d finden sich bei Lukas in vorzüglichem Zusammenhang. Jesus nimmt den Kelch und lässt die Jünger ihn unter sich teilen, denn er wird ihn nicht mehr trinken bis zum Neutrinken im Reiche Gottes. Der Gedanke an das letzte Zusammensein mit seinen geliebten Jüngern beherrscht völlig diese Worte, ebenso wie die Verse a und b. Bei Marcus sind die Verse c und d, in c. 14 getrennt durch den v. 24, der in keinem Zusammenhang steht, weder mit dem vorhergehenden noch mit dem nachfolgenden, und gar keinen Berührungspunkt hat mit dem Gedanken, der die Verse c und d beherrscht, andererseits aber ein ganz fremdes Element einführt, nämlich das Blut Jesu, das eine so erhebliche Bedeutung hat, das aber im folgenden gar nicht berücksichtigt wird.

Der v. 24 kann dem ursprünglichen Texte des Marcus nicht angehören. Die zwei Aussagen aber: τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου und τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου gehören genau zusammen und sind ebenso charakteri-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

sierend wie die zwei Aufforderungen: λάβετε, φάγετε — λάβετε, διαμερίσατε.

Neben den Bericht über ein Abschiedsmahl in 22, 15—18 stellt Lucas in v. 19f. ganz unvermittelt einen anderen Bericht, der mit dem paulinischen übereinstimmt. Wie abrupt derselbe hier plötzlich nach v. 18 auftaucht, braucht wohl kaum gesagt zu werden. Aber auch nach vorwärts hat er keinen Anschluss. Denn der Gedanke v. 21: „Aber (πλήν) siehe, die Hand meines Verräters ist mit mir auf dem Tische" bildet absolut keinen Gegensatz zu v. 20. Wohl aber schliesst er sich vorzüglich als Gegensatz an die v. 15—18 an, die ja die Liebesgemeinschaft Jesu mit den Seinen in letzter Stunde noch einmal zum Ausdruck bringen sollen. Wir haben also in v. 15—18 und 21ff. einen wohlgefügten Gedankenfortschritt, der durch Einschiebung von v. 19f. unterbrochen worden ist (vgl. Jüngst in Theol. Stud. u. Krit., 1896, 239f.).

Dazu kommt, dass sich in dem Gespräche der Jünger v. 23ff. gar keine Spur davon findet, dass sie die höchst sonderbaren Worte in v. 19f. gehört haben. Und es ist doch undenkbar, dass sie solche Worte gehört haben, ohne irgend welche Frage über sie an Jesus zu richten.

Die v. 19 und 20 können dem ursprünglichen Texte des Lucas nicht angehören.

Wie diese Bearbeitung und Interpolation des ursprünglichen Textes vor sich gegangen ist, das zeigen uns in sehr deutlicher Weise die verschiedenen Lesarten, welche die Textzeugen Syr. *Sin.* und *Cur.*, D, a, b, e, ff², i, l in Lc 22, 15—20 bieten. Und diese liefern auch den Beweis dafür, dass Paulus die Quelle der Interpolation ist.

In Syr. *Sin.* sieht die Darstellung der Stiftung des Abendmahls so aus: v. 14, 15, 16, 19: καὶ λαβὼν ἄρτον εὐχαριστήσας ἐπ' αὐτῷ ἔκλασε καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου, ὃ ὑπὲρ ὑμῶν δίδωμι· οὕτως ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. 20a: καὶ μετὰ τὸ δειπνῆσαι 17 δεξάμενος ποτήριον εὐχαριστήσας εἶπεν· λάβετε τοῦτο καὶ διαμερίσατε εἰς ἑαυτούς. 20b: τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου ἡ καινὴ διαθήκη. 18. 21. (Nach Graefe in Theol. Stud. u. Krit., 1896, 250).

Eigentümlich für Lucas ist bekanntlich die starke Betonung des Passahcharakters der letzten Mahlzeit, die seinen Ausdruck darin gefunden hat, dass der v. a des ursprünglichen Textes zu dem v. 15 des jetzigen Textes umgestaltet worden ist. Bei dem Texte vermisst man aber das Brot.

Um diesem Mangel abzuhelfen hat nun der Syr. *Sin.* den Vers, der

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

vom Brote handelt, nach v. 16 eingeschoben, in einer Form, die I Kor 11 als Quelle bezeichnet. Denn es fehlen hier einerseits die für den evangelischen Bericht charakteristischen Imperative λάβετε, φάγετε; andererseits finden sich hier die für die paulinische Erzählung eigentümlichen Wendungen ποιεῖτε und εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν und der Zusatz zu den Worten τοῦτό μου ἐστι τὸ σῶμα, — die letzten Worte in der veränderten Form, in der sie auch Justin anführt: τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου.

Dann folgen die Worte μετὰ τὸ δειπνῆσαι, die auch von Paulus herrühren.

Nach dem v. 17 ist I Kor 11, 25 eingeschoben, und in einer sehr lehrreichen Form. Hier hat man nämlich das Glied, das von dem ursprünglichen Wortlaute in I Kor 11 zu der Gestalt, in welcher diese Worte auch bei Justin angeführt werden, hinüberführt: τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου.

Weniger fortgeschritten ist die Interpolation in dem Syr. *Cur.*, D, und den oben angeführten Italahandschriften.

Der Syr. *Cur.* hat folgende Reihenfolge der Verse: 14, 15, 19: καὶ λαβὼν ἄρτον εὐχαριστήσας ἔκλασε καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν. τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. 17, 18: λέγω ὑμῖν ὅτι οὐ μὴ πίω ἀπὸ τοῦ νῦν ἀπὸ τοῦ γεννήματος τούτου τῆς ἀμπέλου .... 21. (Graefe a. a. O.)

Der evangelische Bericht ist, wie man sieht, auch hier durch den Vers vom Brote bereichert, und auch hier ist dieser Vers von I Kor 11 genommen: kein λάβετε, φάγετε; dagegen τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου mit Zusatz, und εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.

Ein besonderes Interesse bietet hier das τούτου bei τοῦ γεννήματος, das ohne Zweifel ursprünglich ist. Es lässt sich aber verstehen, dass es von den Abschreibern in der Regel gestrichen wurde. Denn der starke Hinweis auf diesen Wein, im Gegensatz zu dem neuen Weine, passt nur schlecht zu dem eingeschachtelten Verse vom Blute: τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου. „Dies ist mein Blut, das für viele vergossen wird — — — Wahrlich ich sage euch: Ich werde von nun an nicht mehr von diesem Gewächs des Weinstocks trinken", — das musste ihnen natürlich die Ohren zerreissen.

In dem Cod. Bezae ist die Reihenfolge der Verse folgende: 15, 16: λέγω γὰρ ... ἕως ὅτου καινὸν βρωθῇ ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ. 17, 18, 19: καὶ λαβὼν ἄρτον εὐχαριστήσας ἔκλασε καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου. 21. (Graefe, a. a. O.)

Den Vers von dem Brote hat auch dieser Abschreiber dem Paulus

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

in I Kor 11 entlehnt, und zwar sind die Stiftungsworte hier in ihrer relativ ursprünglichen Form, d. h. ohne irgend einen Zusatz, erhalten. Die Weglassung des Befehls τοῦτο ποιεῖτε lässt sich leicht dadurch erklären, dass auch der Abschreiber dieser Handschrift das ποιεῖν als „opfern" aufgefasst hat. Bei der Bedeutung kann man den Befehl entbehren, wenn man im vorhergehenden ἔδωκε hat.

Auch die Italahandschriften a, i, ff² und l haben die relativ echte Form der Stiftungsworte bei dem Brote erhalten.

Die Interpolation des evangelischen Berichtes hat in Mc und Mt ihr charakteristisches, von dem interpolierten Texte des Lc verschiedenes, Gepräge dadurch erhalten, dass sie das ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν des Lc nicht kennt. Der Vers a des ursprünglichen Berichtes, vom Brote, ist daher bei Mc und Mt erhalten, aber interpoliert mit den Worten aus I Kor 11 in der veränderten Form: τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου. Zugleich musste aber der v. b gestrichen werden. Denn wenn sich auch der Gedanke eines himmlischen Passahlammes zur Not hören liesse, sodass es nicht absolut notwendig war, den v. b bei Lc nach v. 15 zu tilgen, konnte man doch unmöglich Jesus sagen lassen, dass er bisher von seinem alten Fleische gegessen habe, werde es aber von nun an nicht mehr thun, bis dass sein neues Fleisch im Reiche Gottes gegessen werde: τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου. λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι οὐκέτι οὐ μὴ φάγω ἐξ αὐτοῦ, ἕως ὅτου καινὸν βρωθῇ ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ. Selbstverständlich musste der v. b nach den interpolierten Worten gestrichen werden.

Dass die Worte τοῦτο ποιεῖτε ausgelassen sind, findet seine einfache Erklärung darin, dass τοῦτο ποιεῖτε, „opfert dieses!" bei dem Brote synonym ist mit dem λάβετε, φάγετε, und bei dem Kelche mit dem πίετε des Mt. Und nach der Mitteilung des Factums: ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες bei Mc kann natürlich eine Aufforderung zum Trinken nicht folgen.

Sämtliche Handschriften von Mc und Mt bieten nun die Stiftungsworte bei dem Brote in der relativ echten Form, d. h. ohne irgend welchen Zusatz.

Diese Thatsache kann auf den ersten Blick etwas wunderlich erscheinen, ebenso wie die andere Thatsache, dass keine Handschrift in I Kor 11 diese Form bewahrt hat; sämtliche haben da einen Zusatz. Dieser Umstand findet aber ganz einfach seine Erklärung in der Thatsache, dass man von der ältesten Zeit an, wenn die Rede von dem Abendmahl war, eben I Kor 11 anführte, aus dem guten Grunde also,

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

weil Paulus in I Kor 11 die einzige Quelle für das Abendmahl war. Auf Paulus weist Justin hin, auf Paulus Irenäus. Und zwar erzählt Justin, dass die Stiftungsworte, die er Apol. I, 66 anführt, von den Aposteln in ihren Schriften, die Evangelien genannt werden, aufbewahrt sind. Aber einerseits ist Justin nichts weniger als ein zuverlässiger Zeuge. „Verwechslungen der einzelnen Schriften" des alten Testaments, „die er unter dem Namen ihrer Verfasser citiert, . . . sind ganz gewöhnliche Erscheinungen bei Justin, und zwar nicht nur in der Apologie, sondern auch in dem gelehrteren und auf schriftgelehrte Leser berechneten Dialog". Und bei „der Freiheit oder Nachlässigkeit der Behandlung, welche er sich durch die hohe Vorstellung von der Heiligkeit des AT.'s nicht verbieten lässt", „hat man im voraus anzunehmen", dass er sie „in reichstem Masse den Evangelien angedeihen lässt". (Zahn, G. d. n. K. II, 482). Daraus dass Justin „die Evangelien" als Quelle für die Stiftungsworte anführt, folgt nicht, dass sie es wirklich sind. Und andererseits: wenn dem Justin auch ein Evangelium vorgeschwebt hat, muss es der interpolierte Text des Lc gewesen sein. Denn nur in dem findet sich das ποιεῖτε und das εἰς τὴν ἀνάμνησιν, das er anführt. Lc aber ist hier Paulus.

Und I Kor 11 blieb auch die Hauptstelle für das Abendmahl in der späteren Zeit, als die Evangelien schon längst interpoliert waren; man vgl. z. B. Cyprian, ep. 53, 10 und 9 (Hartel I, 708).

Weil aber diese Stelle die Hauptstelle war, sind eben an ihr die Änderungen in dem Texte ausgeführt, und weil diese Änderungen in sehr alter Zeit vorgenommen sind, ist auch der ursprüngliche Text in unseren verhältnismässig späten Handschriften verschwunden. (Bei Justin und Irenäus findet sich keine Spur von dem Zusatze.)

Mc und Mt dagegen haben, was das Abendmahl betrifft, eine verborgene Existenz geführt, und sind, abgesehen davon, dass sie interpoliert wurden, von den Veränderungen verschont geblieben.

Der Befehl in v. c, λάβετε, διαμερίσατε, ist bei Mc zu einem Referat geworden: ἔπιον, aus dem, aller Wahrscheinlichkeit nach, der neue Imperativ bei Mt entstanden ist: πίετε.

In dem interpolierten Verse von dem Blute haben Mc und Mt τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης, ohne καινῆς. Beide Ausdrücke sind aber dem Paulus und der von Paulus beeinflussten Litteratur eigen, den Evangelien aber völlig fremd. Das Wort διαθήκη findet sich neunmal in den paulinischen Briefen, siebzehnmal in dem Hebräerbriefe, wo ἡ καινὴ διαθήκη und ἡ διαθήκη gleichbedeutend gebraucht werden, in Mc (und

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Mt) aber nur an dieser einzigen Stelle, in den Stiftungsworten in dem Verse, der sich schon aus anderen Gründen als interpoliert gezeigt hat.

Der ursprüngliche Bericht der Synoptiker befindet sich demnach, was das Abendmahl betrifft, in der schönsten Übereinstimmung mit den Aussagen in dem vierten Evangelium. Auch der Autor des vierten Evangeliums erzählt von einem Abschiedsmahle am 13. Nisan; auch er weiss nichts von dem Passahmahle, das Jesus nach der späteren Erzählung gegessen haben soll (vgl. Spitta, Urchristentum), und er weiss nichts von einer Stiftung eines Abendmahles. Und eben in dieser ursprünglichen Form hat der Bericht dem Verfasser des vierten Evangeliums vorgelegen. — „Johannes" hat nichts zu „berichtigen" gehabt.

Das vierte Evangelium ist ganz natürlich jeder Interpolation entgangen. Denn, wie B. Weiss sagt im Commentar zu dem Evang. des Johannes, 1893, S. 470: „die ganze Composition des Joh in diesen Capiteln . . . hängt so untrennbar zusammen, dass in der That nirgends in seiner Darstellung eine Öffnung zur Einfügung geblieben ist."

Die Worte Joh 6, 51 ff. von dem Essen des Fleisches Jesu, und dem Trinken seines Blutes, hat man bekanntlich auch auf das Abendmahl gedeutet. B. Weiss hat aber (a. a. O. 266 f.) mehrere Gründe angeführt, welche diese Erklärung völlig zu Boden werfen, auch wenn diese Worte in dem Evangelium echt wären (vgl. Spitta, Urchr.). Zu den guten Gründen, die B. Weiss da anführt, kommt also jetzt der, — man darf wohl sagen, absolut entscheidende Grund, dass dieses Abendmahl selbst, und der Gedanke, der ihm zu Grunde liegt, dass nämlich das wirkliche Fleisch Jesu, und sein wirkliches Blut, Gegenstand des Geniessens sei, sowohl dem Paulus als den Evangelien in Wirklichkeit völlig fremd ist.

III.

Die eucharistischen Gebete der Apostellehre und die Apostellehre.

In der Apostellehre c. 14 heisst es: κατὰ κυριακὴν δὲ κυρίου συναχθέντες κλάσατε ἄρτον καὶ εὐχαριστήσατε. Und in c. 9 und 10 werden drei Dankgebete angeführt, die bei „der Danksagung" in der Regel gebraucht werden sollen, — eines bei dem Kelche, das andere bei dem Brote, und das dritte μετὰ τὸ ἐμπλησθῆναι, „nach der Sättigung". Den Propheten aber soll es gestattet sein zu danken so viel sie wollen.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Diese Sonntagsfeier der Gemeinde, bei der man dankt und das Brot bricht, ist augenscheinlich eben die Feier, welche nach diesen ihren zwei Hauptstücken teils κλάcιc τοῦ ἄρτου, teils εὐχαριστία genannt wird. Und sie ist eine Mahlzeit, wo man ass und trank, um Hunger und Durst zu stillen, wie besonders aus dem μετὰ τὸ ἐμπλησθῆναι hervorgeht.

Alle drei Gebete sind an „den einzigen wahren Gott" gerichtet, und repräsentieren denselben Standpunkt wie I Clem ad Cor 59: cὺ εἶ ὁ θεὸc μόνοc. Er, der einzige wahre Gott, wird in den Gebeten mit πάτερ ἡμῶν, πάτερ ἅγιε, δέcποτα παντοκράτωρ und κύριε angeredet. Ihm gehört die Macht und die Herrlichkeit in Ewigkeit. Er ist „der Gott Davids" und „der Herr" in μαραναθά. Denn „die Benennung Christi als Gott Davids ist gegen allen kirchlichen Sprachgebrauch", wie Renesse sagt, Lehre d. z. A. 22. Und das Manuscript hat θεῷ Δαβίδ, nicht aber υἱῷ, was die Mehrzahl der Herausgeber lesen, in der völlig unhaltbaren Meinung, es sei hier von Christus die Rede. Und was μαραναθά betrifft, so hat Spitta genügend erwiesen, dass die Deutung: „Der Herr kommt", oder: „Der Herr ist gekommen", hier unmöglich ist, und dass Hofmanns Vermutung, μαραναθά bedeute: „Du bist Herr", doch wohl das Richtige getroffen haben wird (vgl. Spitta, Urchr. I, 252ff.)

Jesus aber ist in diesen Gebeten nur παῖc θεοῦ, wie in dem oben erwähnten Gebete aus I Clem: cὺ εἶ ὁ θεὸc μόνοc καὶ Ἰηcοῦc Χριcτὸc ὁ παῖc cου.

Es werden in diesen drei Gebeten Danksagungen an den einzigen wahren Gott gerichtet, — bei dem Kelche „für den heiligen Weinberg Davids, deines Knechtes, den du uns durch Jesus, deinen Knecht, kund gethan hast"; bei dem Brote „für das Leben und die Erkenntnis, die du uns durch Jesus, deinen Knecht, kund gethan hast"; und nach der Sättigung „für deinen heiligen Namen, dem du in unseren Herzen Wohnung gegeben hast, und für die Erkenntnis und den Glauben und die Unsterblichkeit, die du uns durch Jesus, deinen Knecht, kund gethan hast"; für leibliche Speise und leiblichen Trank, die er allen Menschen gegeben, und für geistige Speise und Trank und ewiges Leben, das er „uns" durch seinen Knecht in Gnaden verliehen hat. „Vor allem danken wir dir, dass du mächtig bist".

Charakteristisch für diese eucharistischen Gebete ist, wie man sieht, das völlige Zurücktreten oder Fehlen alles dessen, was bei dem „Herrnmahle" die Hauptsache ist. Einerseits wird Jesus hier nur als „dein Knecht, durch den du uns kund gethan hast" Leben und Erkennt-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

nis u. s. w., erwähnt und er hat keinen Platz in den Doxologien. Andererseits fehlt hier ganz die Erwähnung des Todes Christi und der Sündenvergebung. Auch fehlt hier jede Spur von den Einsetzungsworten.

Diese κλάcιc τοῦ ἄρτου ist also etwas von dem δεῖπνον κυριακόν himmelweit Verschiedenes, — sowohl dadurch, dass ihr Mittelpunkt „der einzige wahre Gott" ist, während Christus der Mittelpunkt des Herrnmahles ist, als dadurch, dass in dem Herrnmahle sowohl Brot als Kelch „zu meinem Gedächtnis" geopfert werden soll, während in diesen Gebeten der Name Christi nicht einmal erwähnt wird. Denn wenn man bedenkt, wie fest diese Gebete gebaut sind, und dass es sonst in ihnen immer wieder heisst διὰ Ἰηcοῦ τοῦ παιδόc cou, und entweder: coὶ ἡ δόξα εἰc τοὺc αἰῶναc oder: ὅτι coῦ ἐcτιν ἡ δόξα καὶ ἡ δύναμιc εἰc τοὺc αἰῶναc, dann kann es wohl keinem Zweifel unterliegen, dass die Worte διὰ Ἰηcοῦ Χριcτοῦ in IX, 4 unecht sind.

So wie die „Eucharistia" hier neben die Taufe gestellt ist, entspricht sie dem zweiten Sakramente der späteren Zeit. Sie kann aber kein Abendmahl sein, denn es fehlt ja in den Gebeten jede Spur der für das Abendmahl grundlegenden Begriffe. Für „das kostbare Blut Christi, welches für uns vergossen wurde", und für „seinen kostbaren Leib, dessen Abbild wir darbringen, wie er selbst uns befohlen hat, seinen Tod zu verkündigen" (*Const. Ap.* VII, 25), dafür wird hier nicht gedankt.

Diese Eucharistia ist eine wirkliche Mahlzeit, und von dem Sakramente, über dessen Platz in der Feier sich die Gelehrten den Kopf zerbrechen, giebt es in den Gebeten durchaus keine Spur. Brot und Kelch werden nur als Speise und Trank bei der Mahlzeit gesegnet; von einer Segnung aber des Brotes und des Kelches als Abendmahlselemente findet sich gar keine Spur. Auch findet sich durchaus keine Spur von irgend welchem Genuss eines Abendmahles, und keine Spur von irgend welcher Danksagung für ein empfangenes Sakrament.

Alles was die Gelehrten hier von dem Abendmahle reden, ist völlig aus der Luft gegriffen.

Sehr interessant ist das Gebet, das sich an das Brot knüpft: „Wie dieses Brot zerstreut war auf den Hügeln und zusammengeführt eins wurde, so möge deine Gemeinde von den Enden der Erde zusammengeführt werden in dein Reich." In dem aus den vielen einzelnen Körnern zusammengesetzten Brot hat man ein Bild der zukünftigen Basileia gesehen. — Dies erinnert an das „eine Brot" des I Kor. Aber hier ist keine Spur von der mystischen Wirkung jenes Brotes, das ja, als

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

geopfert dem Gedächtnis Christi, κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ ἐστιν, d. h. macht, dass wir, die vielen, einen Leib bilden. Hier kommt nur der Gedanke zum Ausdruck, dass der gemeinsame Genuss desselben Brotes und desselben Weines ein gegenseitiges Band zwischen den Geniessenden knüpfe.

Hier findet sich kein Mysticismus, — ebenso wenig wie in den Worten πνευματικὴν τροφὴν καὶ ποτόν (X, 3), welche man von dem Brote und Kelche der „Eucharistie" gedeutet hat. Aber viel näher liegt es, „die geistige Speise und Trank", die hier neben „dem ewigen Leben" genannt werden, als wesentlich gleichbedeutend mit „der Erkenntnis" zu fassen, die in X, 2 neben der „Unsterblichkeit" genannt ist. „Die geistige Speise und Trank" ist die Gesamtsumme der evangelischen Offenbarung „durch deinen Knecht Jesus."

Der Standpunkt des Compilators der Didache ist dadurch bezeichnet, dass er den Gebrauch dieser Gebete bei seiner Eucharistie befohlen hat. Was hier von den Gebeten entwickelt ist, gilt daher auch im wesentlichen dem Compilator, und der Umstand z. B., dass Brot und Kelch der Eucharistie ihm τὸ ἅγιον ist, inbezug auf das der Herr gesagt hat: „Ihr sollt das Heilige nicht den Hunden geben", kann nicht bewirken, dass dieses Brot und dieser Kelch zu Christi Fleisch und Blut werde, von denen sich sonst in der Didache durchaus keine Spur findet.

Der Compilator kennt „das Evangelium" und entnimmt das, was er vom Fasten und Gebet zu sagen hat, den Anordnungen des Herrn, — bei dem Gebete mit dem ausdrücklichen ὡς ἐκέλευσεν ὁ κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ αὐτοῦ. Bei der Eucharistie dagegen hat er keinen Hinweis auf das Evangelium und führt da kein ὡς ἐκέλευσεν ὁ κύριος an, was er doch notwendiger Weise hätte thun müssen, wenn er die Einsetzung „des heiligen Mahles", oder ein τοῦτο ποιεῖτε als Wort des Herrn gekannt hätte. Sein Evangelium, das ja mit unserem Matthäus wesentlich identisch ist, kann daher unmöglich von der Einsetzung des Abendmahles erzählt haben, nicht einmal in der Gestalt ohne τοῦτο ποιεῖτε. Das Evangelium, das dem Compilator der Didache vorlag, ist augenscheinlich noch nicht mit I Kor 11 interpoliert worden.

Was endlich die behauptete Beziehung dieser Gebete zu dem Passah betrifft, so „liegt die Sache offenbar so, wie P. Sabatier überzeugend, aber viel zu wenig beachtet, nachgewiesen hat, dass die Gebete der Didache denjenigen bei den religiösen Mahlzeiten der Juden entsprechen. Dort finden sich schlagende Parallelen", — um die Worte zu gebrauchen, mit denen Spitta seine eingehende Untersuchung über diese Frage in

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Urchr. I, 249ff., abschliesst. — An die Passahmahlzeit aber schliesst sich die Eucharistie der Didache nicht an.

Was die Abfassungszeit der Didache betrifft, so nimmt die Mehrzahl der Forscher die Zeit zwischen 70 und 120 an. Die eucharistischen Gebete sind ein uraltes, von jüngeren Partien umrahmtes Stück, das vielleicht aus der jerusalemer Urgemeinde stammt. — An der Echtheit und der Identität der Didache zu zweifeln liegt gar kein Grund vor.

In Act 2, 42 werden die gemeinsamen Mahlzeiten der Urgemeinde mit dem Namen κλάσις τοῦ ἄρτου bezeichnet, und in v. 46 heisst es, dass die Jünger κλῶντες ἄρτον ihre Nahrung mit Freuden empfingen. Und man hat keinen Grund daran zu zweifeln, dass wie der Name, so auch die Sache mit der κλάσις τοῦ ἄρτου der Didache identisch ist. Auch das Brotbrechen der Urgemeinde hat ohne Zweifel „den einzigen wahren Gott" zum Mittelpunkt gehabt, wie es sich denn ja an die religiösen Mahlzeiten der Juden anschliesst, und wohl auch die gemeinsamen Mahlzeiten Jesu und der Jünger fortsetzt, vgl. besonders Lc 24, 30.

In der ältesten Zeit des Christentums finden sich demnach zwei wesentlich verschiedene Formen der gemeinschaftlichen Mahlzeiten, — einerseits die κλάσις τοῦ ἄρτου, welche dem einzigen wahren Gott gewidmet ist; und „nichts weist darauf hin, dass man . . . durch das Begehen dieser Mahlzeiten meinte einen Befehl Christi zur Ausführung bringen zu müssen, und dass es sich hier um eine Feier des Todes Jesu handelt" (Spitta, Urchr. I, 289); im Gegenteil wurden sie „ἐν ἀγαλλιάσει" gehalten; sie entspricht der ursprünglichen Darstellung der Evangelien von dem Vorgang bei der letzten Mahlzeit; — andererseits das neue, dem Gedächtnis Christi gewidmete δεῖπνον κυριακόν, das vom Herrn selbst in der Nacht, da er verraten ward, gestiftet sein soll.

Es fragt sich, welcher historische Wert diesem Bericht des Paulus beigelegt werden kann.

Ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου, sagt Paulus.

Durch das stark betonte ἐγώ setzt er unleugbar seine Person als Bürgen inbezug auf diese Frage, und damit auch seine Kenntnis von der Sache in eine Sonderstellung. Denn wenn er nur hätte sagen wollen, dass er es wisse durch eine von Christo herrührende Überlieferung, mit den Aposteln oder anderen Jüngern als Zwischenglied, so wäre sein ἐγώ in gleichem Falle mit jedem andern gewesen, und die

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

nachdrückliche Hervorhebung seines ἐγώ, sowie der Singular παρέλαβον, wäre ungehörig, weil ohne besondere geschichtliche Grundlage; er würde geschrieben haben: παρελάβομεν γὰρ ἀπὸ τοῦ κυρίου (vgl. Heinrici in Meyers Komm. zu I Kor 326). Und mit diesem stark betonten ἐγώ polemisiert er indirect gegen die Weise, in der andere die Feier begehen, und gegen die Erzählung anderer von dem, was Jesus that und sagte in jener Nacht, da er verraten ward.

Den Gegensatz, der Paulus hier vorschwebt, findet nun Godet in dem Berichte der Synoptiker von der Stiftung des Abendmahles, und in den Worten, die Jesus nach ihrer Erzählung gesprochen hat, — was mit einer kleinen Änderung ganz richtig ist. Man muss nämlich sagen: den ursprünglichen Bericht der Synoptiker, und die κλάcιc τοῦ ἄρτου. Dieser Gegensatz ist der einzige, der sich natürlich aus den Worten des Paulus herleiten lässt, und der einzige, der in den Zusammenhang passt.

Wenn aber Paulus von der Mitteilung, die er seines Teils empfangen hat, und die mit der apostolischen Überlieferung im Widerstreit steht, sagt, dass er sie ἀπὸ τοῦ κυρίου empfangen habe, so muss hier von einer directen Offenbarung die Rede sein, was durch das ἀπό gar nicht ausgeschlossen ist. Denn ἀπό wird in Kol 1, 7; 3, 24 und I Joh 1, 5 von einer Mitteilung gebraucht, die so direct und persönlich wie nur möglich ist (Godet). Direct muss die Mitteilung gewesen sein, weil es nur bei einer solchen für ihn möglich war, eine Feier anzuordnen, die von derjenigen, die in den apostolischen Gemeinden begangen wurde, verschieden war, und nur eine solche konnte seiner Unabhängigkeit von Menschen und seiner apostolischen Würde genügen.

Wenn man behauptet, dass sich Paulus in der Frage nach einer historischen Thatsache doch nicht auf eine göttliche Offenbarung habe berufen können, die sich inhaltlich völlig von dem historisch Beurkundeten unterschied, und dass er natürlich von einer auf Christus zurückgehenden Tradition hier rede, so ist dabei zu bemerken, dass Paulus sich überhaupt nicht scheut, es mit der historischen Thatsache leicht zu nehmen. Von dem Evangelium, das er predigte, erklärt er ja selbst, dass es nicht menschlich ist, nicht auf irgend welcher Tradition beruhe. „Ich habe es von keinem Menschen empfangen, noch gelernt, sondern durch die Offenbarung Jesu Christi." Dieses Evangelium aber entfernt sich doch in wesentlichen Stücken ganz bedeutend von der ursprünglichen Predigt Jesu, und von dem, was er, wie Petrus sagt, „uns, den von Gott vorher auserwählten Zeugen, die wir mit ihm gegessen

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

und getrunken haben", zu predigen geboten hat. — Paulus hat sich auch bei seinem Herrnmahle augenscheinlich den historischen Stoff zu nutze gemacht, ohne irgend welchen ängstlichen Respect vor den concreten Daten, und wahrscheinlich in Anknüpfung an die vorhandenen Mysterien. Vgl. die Bemerkung Justins in Apol. I, 66 von der Nachahmung der bösen Geister: ὅπερ καὶ ἐν τοῖς τοῦ Μίθρα μυστηρίοις παρέδωκαν γίνεσθαι μιμησάμενοι οἱ πονηροὶ δαίμονες κ.τ.λ.

Und wenn man versichert, dass Paulus sich selbstverständlich nach den Einzelheiten des Lebens Jesu genau erkundigt habe, so sprechen seine Beziehungen zu den Aposteln, wie er sie selbst bezeugt, nicht für diese Behauptung. Er berichtet ja mit Emphase, wie er zum ersten Male drei Jahre nach seiner Bekehrung für fünfzehn Tage mit Petrus und Jakobus zusammen gekommen sei; und dann wären vierzehn Jahre verflossen, ehe er wieder mit den Aposteln zusammengetroffen.

Um eine richtige Auffassung der Frage zu gewinnen, ob es sich wirklich denken lässt, dass diese beiden Darstellungen nebeneinander haben bestehen können, muss man ferner bedenken, dass in dem Berichte des Paulus nicht von wirklichem Fleische und wirklichem Blute die Rede war. Das Brot aber als Symbol der Gemeinde Gottes war mit der Auffassung des Brotes in den uralten eucharistischen Gebeten verwandt, und auch Paulus sagt von dem Brote des Herrnmahles: τὸν ἄρτον ὃν κλῶμεν. Und das ποιεῖτε in der Bedeutung „opfern" hatte in den Imperativen des apostolischen Berichtes: λάβετε, φάγετε, διαμερίσατε einen Anknüpfungspunkt.

Der Unterschied zwischen den beiden Darstellungen war daher gar nicht ein so grosser, wie es uns jetzt vorkommen muss.

Endlich muss man auch auf den höchst lebendigen Process, den das Christentum gerade in jener Zeit der Verpflanzung auf heidnisches Gebiet durchgemacht hat, Rücksicht nehmen, und auf den Umstand, dass die Tradition schon in jener frühesten Zeit mannigfaltig genug gewesen ist.

Unter solchen Umständen kann es aber gar nicht Wunder nehmen, dass sich die Erzählung des Paulus neben dem apostolischen Berichte behaupten konnte. — Vgl. auch Spitta, Urchr. I, 230: „Man kann sich nicht genug vor einer modernen Betrachtungsweise dieser Dinge hüten. Dahin gehört auch, wenn man behauptet, die Einsetzung des Abendmahls sei ein so wichtiges Ereignis, dass bei demselben von vornherein eine derartige harmlose Behandlung der Überlieferung ausgeschlossen sei." Es dürfte aber „schwer sein zu erweisen, weshalb die Einsetzung

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

des Abendmahls für jene Zeit — nicht für die dogmatisch interessierte Gegenwart — wichtiger gewesen wäre als andere Ereignisse, bei denen die Verschiedenheit der Überlieferung aller Harmonisierungskünste spottet."

Als Quellen aber bezüglich des historischen Vorganges in jener Nacht können nur die historischen Urkunden, die Evangelien, anerkannt werden. Diese kennen aber überhaupt die Lehre des Paulus von dem cῶμα nicht, und sie wissen nichts von der Stiftung eines Gedächtnismahles, einer Stiftung, die auch aus anderen Gründen unwahrscheinlich ist. Vgl. Spitta, Urchr. I, 288 und Anm. 1.

[Ein Schlussartikel folgt im nächsten Heft.]

[Abgeschlossen am 22. April 1902.]

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Das Magnificat Lc 1, 46—55
Lobgesang der Maria oder der Elisabeth?

Von H. A. Köstlin in Darmstadt.

In seiner Abhandlung „Das Magnificat der Elisabeth, Lc 1, 46—55" (Sitzungsberichte der Academie der Wissenschaften zu Berlin, XXVII. Sitzungsb., Philos. Histor. Kl., 1901, S. 538—556) hat sich A. Harnack mit Entschiedenheit dafür ausgesprochen, dass das Magnificat, das Canticum beatae Mariae virginis von Lc selbst der Elisabeth in den Mund gelegt worden sei, also als Magnificat der Elisabeth bezeichnet werden müsse. Aus äusseren und inneren (dem Zusammenhang des Textes entnommenen) Gründen gelangt er zu der Vermutung, Lc habe ursprünglich in V. 46 nur die Worte „καὶ εἶπεν" geschrieben; diese seien schon frühe erklärend ergänzt worden teils durch den Zusatz „Ἐλισάβετ", teils (aus welchen Gründen? unter welcherlei Einflüssen?) durch den Zusatz „Μαριάμ".

Gegen Harnacks Aufstellungen wendet sich mit grosser Entschiedenheit O. Bardenhewer mit dem Aufsatze: „Ist Elisabeth die Sängerin des Magnificat?" in seinen biblischen Studien, Bd. VI (1901), H. 1 u. 2.

Die Frage ist schon vor diesen beiden Gelehrten angeschnitten worden von Fr. Jacobé (A. Loisy?), „L'origine du Magnificat", in Revue d'histoire et de littérature religieuse, II (1897), S. 424—432, der zu dem Ergebnis kommt: „L'attribution du ‚Magnificat' à Elisabeth, recommandée par une quantité respectable de témoins anciens, soulève un problème de critique textuelle et d'exéguèse qui mérite l'attention des personnes compétentes." Den Anlass zu seinen Erörterungen hatte ihm die durch G. Morin erfolgte Neuherausgabe des Tractates De Psalmodiae bono gegeben, welcher dem Bischof Nicetas von Remesiana in Dacien (Wende des 4. Jahrhunderts) zugeschrieben wird und zwei Stellen enthält („Nec Elisabeth diu sterilis edito de repromissione filio de ipsa anima magnificare cessavit." . . . „Cum Elisabeth Dominum anima nostra magnificat"), die keinen Zweifel darüber aufkommen lassen, dass für den Verfasser nicht Maria, sondern Elisabeth die Sängerin des Magnificat ist (Revue

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Bénédictine, T. XIV (1897), S. 385—397; Revue Biblique, T. VI (1897), S. 282—288). Jacobé gegenüber war dann A. Durand, S. J., mit Energie für die Überlieferung eingetreten („L'origine du Magnificat", Revue Biblique, T. VII (1898), S. 74—77).

Den von den genannten Gelehrten geltend gemachten Gründen und Gegengründen möchte ich mir gestatten, einige Erwägungen liturgischer Art beizufügen und damit bescheidentlich zur Discussion zu stellen.

Die abendländische Kirche hat seit Gregor M., bezw. dem heil. Benedict das Magnificat der Liturgie der Vesper zugewiesen. Hier hat es seine Stellung zwischen dem Hymnus und den Preces. Es leitet unmittelbar zu diesen über. Die liturgische Behandlung (Einfassung in eine Antiphon, Hinzufügung des Gloria patri) charakterisiert das Magnificat als „Psalm" und stellt es in eine Reihe mit den 5 Psalmen, welche der Schriftlesung vorausgehen. Diesen, den aus dem alten Testament genommenen „Psalmi minores" steht es als Psalmus major, als Neutestamentlicher Psalm, gegenüber, und nimmt eben deshalb die Ehrenstellung unmittelbar vor den Preces ein. Der an den Hymnus angeschlossene Versic. „Dirigatur, Domine, oratio mea R. Sicut incensum in conspectu tuo!" prägt das Magnificat zu einem an Gott gerichteten Gebet, wie denn mit dem Gesang des Magnificat die Incensation des Altars beginnt. Dem katholischen Liturgen erscheint es als der „Culminationspunkt der Vesper als des abendlichen Lob- und Dankopfers", und zwar eben deshalb, weil es das canticum beatae Mariae virginis (Orig. „παρθενικὴ ᾠδή") ist, als solches „odor suavitatis κατ' ἐξοχήν" (Thalhofer, Handbuch der kathol. Liturgik, II (1890), S. 478). Der Betende schliesst sich den Worten der allerseligsten Jungfrau an, ihr Gebet ist, wie die oratio dominica, das Gebet der Gebete. Es kann kein Zweifel sein: für die katholische Auffassung ist Maria die Sängerin des Magnificat.

Eines nur will nicht recht einleuchten, nämlich, was neben dem Hymnus und den Preces ein besonderes lobpreisendes Gesangsgebet eigentlich noch soll, da in Hymnus und Preces der Betende doch schon dankend und bittend sich an Gott wendet. Sollte in dem Umstand, dass während des Magnificat die Incensation des Altars erfolgt, dass dasselbe volltönend die Preces einleitet, dass es überhaupt zum Hymnus hinzutritt, eine andere Bedeutung dieses Gesangsgebetes nachklingen, wonach es Anrufung der höchsten Fürbitterin, Lobpreis der Maria als der Gottesmutter wäre? Dann würde unmittelbar einleuchten, weshalb es gerade an dieser Stelle in der Liturgie steht, weshalb es von der Incensation begleitet ist: als die wirksamste Einleitung der Preces, als

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Vergegenwärtigung nicht nur, sondern als Anrufung, bezw. Verherrlichung der Gottesmutter, dann nicht mit den Worten ihres Liedes, sondern mit den Worten, welche sie zuerst als Gottesmutter begrüsst haben, mit den Worten der Elisabeth. Hat das Magnificat diese Bedeutung je gehabt?

In der griechischen Kirche gehört es zur Liturgie der Mette. Nach mehrfacher Anrufung und Lobpreisung des dreieinigen Gottes, beginnt die Räucherung um den heil. Tisch und in dem ganzen Altarraum. Der Diakon spricht: „Lasset uns hoch erheben mit Lobliedern die Gottesgebärerin und die Mutter des Lichtes." Dann stimmt der Chor „die folgenden Loblieder der Mutter Gottes" an:

Chor I: „Meine Seele erhebet . . . meines Heilands."

Dich, Geehrtere über die Cherubim, und sonder Vergleichung Verherrlichte über die Seraphim . . . dich preisen wir.

Chor II: „Denn er hat die Niedrigkeit . . . alle Kindeskinder."

Dich, Geehrtere . . . preisen wir (wie vorhin).

Und so fort, je nach einem Vers Textes singt derselbe Chor immer das „Dich, Geehrtere etc."[1]

Hier ist das Magnificat sichtlich an Maria gerichtet. Nachdem das Gebet den dreieinigen Gott gepriesen hat, wendet es sich noch besonders an die Gottesmutter, sie verherrlichend. Es ist kein Pleonasmus, nicht mehr nur Anschliessung eines classischen Hymnus, eines Psalmus major an den Tages-Hymnus, sondern wirklich ein besonderes Gebet mit besonderer Adresse, besonderem Zweck, besonderer Wirkung. Sinn hat es freilich nur dann, wenn als Subject des Gebetes nicht Maria, sondern Elisabeth gedacht ist, der Betende sich im Geiste an die Seite der Elisabeth stellt, die Lc 1, 43—45 die Gottesmutter begrüsst, wenn das Magnificat als Erguss der Elisabeth im Anschluss an den Gruss V. 43—45 gefasst wird.

Sollte in dieser liturgischen Stellung und Verwendung des Magnificat nicht die ursprüngliche Auffassung nachklingen?

Freilich, gerade in der griechischen Kirche ist die Lesart: „Μαριάμ" in V. 46 früher als im Abendland die herrschende geworden, vielleicht aus dogmatischen Motiven. Aber auch an diesem Punkte erwies sich die liturgische Gewohnheit zäher, als die liturgische, bezw. dogmatische Folgerichtigkeit. Das Magnificat verblieb bei der Mette, es behielt seine gewohnte Umrahmung, obwohl diese nur schlecht passte, wenn das Magnificat ein Gesang der Maria war. Das Abendland war conse-

[1] Rajewsky, Euchologion. (Wien 1861) I, S. 51, 121.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

quenter. Es verwies diesen Gesang in die Vesper (Lob und Dank für erfahrene Gnadenerweisung). Wenn jedoch ein Beda und Durandus die Stellung des Canticum beatae Mariae virginis in der Vesper mit den Worten erläutern: „quia ipsa (Maria) est stella maris, quae in hujus mundi vespere nos luce recepit", klingt nicht auch hierin ganz leise die Erinnerung mit, dass es sich bei dem Magnificat ursprünglich nicht bloss um den betenden Zusammenschluss mit Maria in deren Lied, sondern um Anrufung bezw. Lobpreis der Gottesmutter gehandelt hat, dass das Magnificat als Hymnus auf oder an Maria, als Gesang der Elisabeth, als Erweiterung ihres Grusses gedacht war?

[Abgeschlossen am 18. April 1902.]

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Beiträge aus dem Kirchenslavischen zu den Apokryphen des Neuen Testamentes.

Von Dr. Ivan Franko in Lemberg.

I.

Zu den Pseudoclementinen.

Bekanntlich versteht man unter den Pseudoclementinen im engeren Sinne eine Reihe apokrypher Schriften aus dem 2. bis 3. Jahrhundert christlicher Ära, welche sämtlich dem heiligen Clemens von Rom, dem Petrusschüler in den Mund gelegt, die Wanderungen und Disputationen des Petrus mit Simon Magus u. a. in Syrien darstellen und dabei auch die romanhafte Geschichte des Clemens selbst erzählen. Clemens, ein vornehmer römischer Jüngling von kaiserlicher Herkunft, wird von Zweifeln gequält; kein philosophisches System kann ihm genügen. Da dringt nach Rom die erste Kunde von der Lehre Jesu. Er beschliesst nach Palästina zu reisen, kommt in Alexandrien (oder noch in Rom) mit dem Jünger Barnabas zusammen, wird von diesem in Cäsarea zu Petrus geführt, der mit Simon Magus disputierte. Clemens wird nun ein Begleiter Petri, Zeuge seiner Disputationen mit Simon in Cäsarea und Laodicea, wird von Petrus eingehend unterrichtet und getauft und erzählt auch dem Petrus seine Familiengeschichte. Seine Mutter hatte sich vor vielen Jahren, einem wunderbaren Traume gehorchend, mit ihren zwei Kindern von Rom auf eine Reise begeben und war seitdem verschollen. Sein Vater, von Sehnsucht getrieben, sei auf die Suche nach ihnen auch auf die Reise gegangen und nie wieder zurückgekehrt. Nun werden durch eine Reihe glücklicher Zufälle alle Familienangehörigen des Clemens in Syrien wiedergefunden und im Schosse der christlichen Kirche vereinigt. Das geschieht in Antiochien, wo die beiden ausführlichen hierhergehörigen Werke abbrechen.

Diese beiden Werke sind die 20 Homilien, noch in griechischem Original vorhanden, und die Recognitionen, nur in lateinischer Über-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

setzung des Rufinus auf uns gekommen. In beiden Werken nehmen dogmatische Disputationen, Belehrungen und Predigten einen breiten Raum ein und unterscheiden sich ihrem Inhalte nach stark von einander; was dagegen die oben angedeutete Geschichte des Clemens anbelangt, so stimmen sie beide im wesentlichen ziemlich zusammen. Darum erscheint auch die Behauptung der neueren Kritik ganz begründet, dass beide Werke von einander unabhängige Umarbeitungen einer gemeinsamen Urschrift sind, wobei die Rahmenerzählung beibehalten, der dogmatisch-lehrhafte Teil aber verschieden umgeformt wurde.

Ausser diesen zwei umfangreichen Schriften gehören diesem Kreise noch zwei kleinere an, welche uns über das oben Erzählte vielfach hinausführen und ziemlich deutlich einen umfassenderen Plan des Ganzen verraten. In den griechischen Codices wird den Homilien ein Brief des Clemens an den jerusalemitischen Bischof Jacobus, den „Bruder des Herrn" vorangestellt, worin Clemens den Märtyrertod Petri in Rom erwähnt und hernach ausführlich erzählt, Petrus habe ihn vor seinem Tode zum römischen Bischof eingesetzt und ihm aufgetragen, über sein Vorleben, sowie über Petri Thaten und Lehren, die er, Clemens, vernommen und aufgeschrieben hatte, und schliesslich über Petri Thaten in Rom und die Ursachen seines Todes an Jacobus „in Kürze" zu berichten. Dieser Bericht sind aber die beigefügten Homilien, doch nur zum Teil, da sie ja, wie wir gesehen haben, von dem römischen Aufenthalte Petri, von seinem Tode und dessen Ursachen gar nichts wissen.

Die vierte zu diesem Kreise gehörende Schrift ist die sog. Epitome, eigentlich „Des Clemens kurze Darstellung der Reisen und Predigten Petri". Obwohl diese Schrift in der Hauptsache ein Auszug aus den Homilien ist, so verrät doch ihr Verfasser an manchem Ort die Bekanntschaft mit jener Grundschrift, aus welcher die Homilien geflossen sind. Besonders muss dies von jenem Teile gesagt werden, welcher über den Inhalt der Homilien hinausgreift, die Reise Petri mit Clemens nach Rom, die Bekehrung vieler angesehener Matronen daselbst und den Tod des Apostels kurz erzählt. Das ist auch der natürliche, von dem Briefe des Clemens an Jacobus ausdrücklich postulierte Abschluss des Werkes.

Diese Ansicht, welche zuerst, soviel ich weiss, von Dr. J. Langen mit Nachdruck hervorgehoben wurde (Die Clemensromane, ihre Entstehung und ihre Tendenzen, Gotha 1890) dürfte vielleicht durch das von A. Popov in einer kirchenslavischen Übersetzung entdeckte Fragment eine Bekräftigung erhalten, wenn sich meine Vermutung bestätigt, dass wir es

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

hier wirklich mit einem Fragment aus dem verlorenen Teile der Pseudoclementinen zu thun haben.

Das Schicksal der beiden Recensionen des pseudoclementinischen Hauptwerkes war ein sehr ungleiches. Während sich die lateinischen Recognitionen in Westeuropa seit frühester Zeit einer grossen Verbreitung und Autorität erfreuten und in mehr als 80 alten Copien auf uns gekommen sind, ist das griechische Original dieser Recension gänzlich verloren und von den Homilien sind nur zwei, teilweise defecte Handschriften erhalten. Aus dem griechischen Original der Recognitionen ist wahrscheinlich auch eine syrische Übersetzung geflossen, welche sich auch nur zum Teil, mit Teilen der Homilien (auch in syrischer Übersetzung) zu einem Ganzen verflochten, erhalten haben (herausgegeben von Lagarde 1861). Es scheint auch eine, bisher nicht näher untersuchte arabische Übersetzung zu existieren (s. A. Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius, I, 229).

Ob das Werk oder irgend eine zu diesem Kreise gehörige Schrift ins Kirchenslavische übersetzt wurde, wissen wir nicht genau. In den kirchenslavischen Indices der unechten Bücher, welche von Pypin und Jagić bearbeitet wurden, finden wir unter den neutestamentlichen Apokryphen auch ein Buch unter dem Titel „Die Lehre des Clemens“ oder „Die Lehrerschaft des Clemens“ erwähnt, es ist aber höchst wahrscheinlich, dass es sich hierbei nicht um unsere Pseudoclementinen, sondern um die auch unter Clemens' Namen publicierten apostolischen Constitutionen handelt, da das Werk einmal ausdrücklich als aus 8 Büchern bestehend bezeichnet wird. Es ist wohl möglich, dass etwas von der pseudoclementinischen Litteratur aus dem Griechischen auch ins Kirchenslavische übersetzt wurde, trotzdem aber in den Indices nicht erwähnt ist, weil die slavischen Copisten in den griechischen Indices kein solches Werk erwähnt fanden, da ja die Pseudoclementinen nur im Decretum Gelasianum, also von der westlichen Kirche auf den Index gesetzt wurden. Eine sichere Spur von der Existenz einer kirchenslavischen Übersetzung der griechischen Epitome finde ich in den gedruckten Menäen, welche von einem Südrussen, Dymitrij Tuptalo, später Bischof von Rostov, Ende des 17. Jahrhunderts verfasst und bis jetzt im Gebrauch der russischen Kirche sind. Unter dem 25. November finden wir dort eine kurze Erzählung vom Leben und Martyrium des heiligen Clemens Romanus, welche nach einer Marginalnotiz des Verfassers „auf Grund des ausführlichen Briefes des Clemens an Jacobus in Jerusalem“

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

in Kürze ausgearbeitet ist; jener Brief befinde sich aber in den grossen Menäen der Moskauer Metropoliten Makarius. Diese Menäen, um die Mitte des 16. Jahrhundert zusammengestellt, sind ein ungeheures und formloses Sammelwerk und bis jetzt nur zum kleinsten Teile (September und die ersten 6 Tage des Oktobers) publiciert, und so ist mir die Quelle der Dymitrijschen Vita derzeit unzugänglich. Soweit ich aber diese Vita mit dem griechischen Texte verglichen habe, stimmt sie damit fast vollkommen überein.

Es scheint aber in Byzanz im 9.—10. Jahrhundert noch eine andere, nicht der jetzigen Gestalt der Homilien entsprechende Epitome existiert zu haben. Diese verlorene Epitome wusste auch vom römischen Aufenthalte des Petrus und des Clemens Sachen zu erzählen, wovon die sonstigen Apokryphen nichts wissen. Dieser Gedanke wird durch das nachfolgende Fragment nahegelegt, welches im 10.—11. Jahrhundert in eine polemische „Epistel gegen die Römer" eingeflochten, mitsamt dieser Epistel ins Kirchenslavische übersetzt und in etlichen Handschriften aus dem 15.—16. Jahrhundert, sowie in handschriftlichen Kormčija-Knjigi auf uns gekommen ist. Die „Epistel" wurde zuerst von A. Popov in seiner „Litterar-historischen Übersicht der altrussischen polemischen Tractate gegen die Lateiner" (Moskau 1875, russisch, S. 191—238) publiciert. Ausserdem habe ich das Fragment allein, losgelöst von der „Epistel", in einem Codex aus dem 16. Jahrhundert, südrussischer Provenienz, jetzt in der Wiener Hofbibliothek (Cod. slav. No. 9) befindlich, entdeckt, wo es den Titel trägt: „Über den Anfang der Mönche, des heiligen Clemens des römischen Papstes", wozu noch auf dem Rande hinzugefügt ist „des Apostels Petrus". Das Fragment wird durch die übliche Formel eingeleitet: „Dieses schreibt der römische Papst Clemens," und dann folgt die Erzählung des Papstes, ebenso wie in den Homilien und Recognitionen in der ersten Person gehalten. Ich lasse das ganze Stück hier in wortgetreuer Übersetzung folgen:[1]

„Als Petrus die grosse Stadt Rom taufte und sehr verdrossen darüber war, dass Simon Magus die Leute verführte, konnte er keine Wohnstätte finden, da wir viele Jünger mit ihm waren: ich Clemens mit samt meinen zwei Brüdern, und Linus der Bischof,[2] welcher später Bischof

[1] Der kirchenslavische Text des Fragmentes ist in meiner demnächst erscheinenden Sammlung „Apokryphen und Legenden aus ukrainischen Handschriften, Bd. III, Die apokryphen Apostelgeschichten" in Lemberg enthalten. Vgl. dazu A. Popov, op. cit. 206—211.

[2] Popovs Text fügt hier noch „und Pancratius" hinzu.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

in Tauromenien wurde, und mit dem Freunde auch jener Ignatius, welcher später Patriarch von Antiochien wurde. Und als der Kaiser von uns hörte, schickte er an Petrus und verbot ihm streng im Namen Christi zu predigen, denn, sagte er, „du bringst die Stadt in Aufruhr, und wenn du irgend welche Kraft hast, so zeige sie."

„Als aber Petrus die Sophia wiederherstellte und von der Krankheit heilte, und sie war aus kaiserlichem Geschlecht, da kam der Kaiser ihretwegen zu uns und ihr Mann, welcher die Würde eines Senators hatte, und dieser fiel Petrus zu Füssen. Petrus aber sagte zu ihm: „Richte dich auf, mein Sohn, Gott ist dein Helfer". Denn er wusste nicht, dass es ihr Mann ist. Da sprach ich, Clemens, zu ihm: „Herr, das ist mein Onkel, von dem ich dir gesprochen hatte." Petrus umarmte ihn und weinte und redete und bat ihn den Glauben Christi anzunehmen. Und dieser entschloss sich bald dazu. Er machte ihn zu einem Catechumenen[1] und legte ihm ein 40tägiges Fasten auf. Und an diesem Tage glaubten 60 Hundert[2] (Menschen), und es war eine grosse Freude in der Stadt.

„Simon Magus aber verunglimpfte ihn vor dem Kaiser, nannte Petrus einen Betrüger und Zauberer und einen, der sich von Christus bei seiner Kreuzigung losgesagt hatte. Er selbst aber wurde von Philippus in Samarien getauft, hatte sich wieder von Christus losgesagt und war ein Götzendiener, welcher der Lehre Christi viele Hindernisse in den Weg legte und dem Petrus viel Ärger machte. Der Kaiser aber verbot es dem Simon und verwies ihn aus seinem Palaste, Petrus aber belobte er, und schrieb eine Epistel, dass niemand Petrum beleidige, und wer zur Taufe gehen will, dem soll es nicht verwehrt werden, und befahl Petrus überall hinzugehen, wo es ihm beliebt.

„Als aber 40 Tage vorüber waren, kam die Zeit der Taufe, nach Gottes gnädiger Fügung gerade an dem Tage der Auferstehung Christi. Und 13 Tage vordem hatte die selige Sophia 3000[3] Goldstücke gebracht und einen grossen Palast erbaut, welcher auch heute noch in Rom als eine Kirche, genannt Sophia, existiert und dem Namen der heiligen Gottesgebärerin geweiht ist, und sie gab ihn dem Petrus auf Befehl des Kaisers. Und lieb war es der ganzen Stadt. Petrus aber nahm die Kirche in Empfang und freute sich und weihte dieselbe, — und dieses war die erste Kirche in Rom.

---

[1] Popovs Text fügt hinzu: „salbte ihn mit Öl".
[2] Bei Popov 3000. [3] Bei Popov 30 Hundert.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

„Die Einweihung aber geschah folgendermassen.[1] Petrus nahm die Reliquien des heiligen Protomartyr Stephanos und schloss die Kirche zu und sprach dieses Gebet: „Gesegnet sei Gott, der Vater unseres Herrn Jesu Christi, welcher durch seinen gotttragenden Leib", — wie es in der Messe Jacobi, des Bruders des Herrn, geschrieben ist.

„Und als der Tag des Heils herankam, hiess er alles Volk in die Kirche kommen, auch Sophia mit ihrem Manne, und verrichtete ein Gebet über ihnen und hiess sie sich niedersetzen. Er selbst aber trat auf einen hohen Stein, welcher auch heute noch in Rom ist, und winkte den Leuten zu schweigen und sagte zu ihnen: „Männer und Brüder, ihr wisst, dass der Schöpfer jeglicher Schöpfung, welcher seinen eingeborenen Sohn uns Verfallenen und vom ersten Wege Verirrten und den unreinen Dämonen Dienenden geschickt hat, euch heute das wahre Licht zu erkennen giebt, er, der die ganze Schöpfung durch seine Weisheit mit dem Licht der guten Erkenntnis erleuchtet hat. Heute aber seid würdig das wahre Licht zu empfangen, damit das wahre Licht vom Himmel euch gebäre. Heute leugnet ab jeglichen teuflischen Lug und Trug und alle seine betrügerische Lehre und die abscheulichen Götzen, und thut ihm nichts zu Gefallen in eueren Gedanken, so wie euere Schwester, die selige Sophia. Es fliesst euch ein Fluss, welcher euere früheren schlimmen Sitten abwaschen soll. Tretet heute mit Glauben herbei, leget ab den alten Irrtum, entkleidet euch vom alten Menschen und zieht den neuen, wahren Christus an, der uns nach Gott erschaffen hat, damit er in seinem Namen die seelenverderbenden Feinde zerschmettere. Und so sollt ihr, befreit vom alten Irrtum, würdig sein geboren zu werden im heiligen Geiste, durch welchen alles Sichtbare und Unsichtbare geworden ist." Und alle Leute antworteten und sagten: „Wir glauben, würdiger Apostel Petrus, wie du uns lehrst."

„Petrus aber sprach zu ihnen: „Heute, Kinderchen, wollt ihr an die heilige Taufe herantreten. So soll jeder von euch ein reines Kleid und ein weisses Kopftuch, eine weisse Hose und Schuhe an den Füssen haben." Nachdem er das gesagt hatte, gingen alle auseinander. Am Morgen aber hiess er sie alle zusammenkommen und bereit sein ins Wasser (zu steigen). Und sie kamen alle haufenweise zahllos mit Frauen und Kindern; den Armen aber, welche keine Kleidung hatten, gab Petrus. Und er sagte ihnen: „Die Stunde der Geburt ist schon da, Brüder!" Und er trat auf einen hohen Platz und sprach zu den Leuten:

[1] Popov: „Nach der Einweihung dieser Kirche geschah aber folgendes".

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

„Habt ihr euch Gott gelobt, wie ihr es gestern gesagt habt?“ Und alle Leute antworteten: „Ja, würdiger Apostel.“ Als aber der Apostel dieses hörte, sah er zum Himmel empor und sprach mit erhobener Stimme: „Gebenedeit sei Gott, welcher erleuchtet und heiligt in Ewigkeit Amen.“ Und er hiess sie sich entkleiden und ins Wasser hinabsteigen. Dann hiess er sie mit heiligem Öle kreuzweise an allen Gliedern salben. Die Frauen aber taufte er nicht hier, sondern besonders mit Sophia. Und die Menschen taufend hiess er sie im Wasser untertauchen dreimal im Namen des Vaters, ebenso im Namen des Sohnes und wiederum im Namen des heiligen Geistes. Und als dies geschehen, rollte ein schrecklicher Donner vom Himmel, so dass die ganze Stadt wankte, und schreckliche feurige Strahlen erschienen, und die Ankunft des Paraklet umschattete sie, und man hörte Stimmen vom Himmel: „Wie der Hirsch dürstet nach Wasserquellen“ u. s. w. und hernach: „Selig, denen alle Schulden vergeben sind.“ Petrus aber sang dies auch selbst und hiess sie einen nach dem anderen an sich herantreten, salbte ihnen mit dem Öle die Stirn, die Augen, den Mund, die Nasen und die Ohren und hiess sie sich ankleiden. Dem Bischof Linus aber und den ihn umgebenden Presbytern und Diakonen hiess er rote Bänder um ihre Häupter schlingen, an welchen Kreuze waren, und weisse Hemden anthun. Und hiess ihnen in die Hände Kerzen geben und in die Kirche hineingehen und hier ein wenig ausruhen. Er selbst aber ging an einen besonderen Ort der Stadt,[1] nachdem er mit sich nur einige Jünger genommen, und taufte die selige Sophia mit anderen Stadtfrauen, und salbte sie mit heiligem Öle. Und hiess sie in die Kirche gehen, brennende Kerzen in den Händen haltend. Er selbst folgte ihnen nach in die Kirche. Und als er hineinkam und das Volk sah, wie es in der Kirche stand und weiss schimmerte, trat er an einen hohen Platz und hiess sie schweigen und sprach mit lächelndem Antlitz: „Das ist das neue Israel, ein heiliges Volk, gereinigt mit Wasser und durch den heiligen Geist! Da leuchtet eine Engelschar! Das ist die Fülle nach dem Mangel! Prange und freue dich, du auserwählte Herde Christi, Söhne des Reiches! Selig seid ihr heute, geboren im wahren Lichte der heiligen Dreieinigkeit. Heute zoget ihr das unvergängliche Kleid der Auferstehung Christi an, welches Adam nicht erlangt hatte und darum unterging. Ihr aber, Kinderchen, nachdem ihr dieses unvergängliche Kleid erhalten habt, ich flehe euch an im Namen unseres Herrn Jesu Christi, ermannt euch und kräftigt euch

[1] Bei Popov wird noch hinzugefügt: „welcher Tiberias heisst“.

11. 5. 1902.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

in eurem Glauben, damit ihr mit keinen Makeln eure lichte Reinheit befleckt und damit an euch nichts bleibe vom alten Menschen, damit ihr, diese unvergängliche und unbefleckte Kleidung bewahrend, Teilnehmer werdet jener Freude, und brennende Kerzen der reinen Keuschheit in den Händen haltend und den Leib makellos bewahrend von Gott gewürdigt werdet, vor dem Thron seines Ruhmes zu stehen an dem Tage der schrecklichen Musterung. Heute aber, da ihr mit dieser Unvergänglichkeit gekleidet seid, möge jeder, wie er will, über sein Leben entscheiden. Wer das wahrhaft reine Leben und die unvergängliche Heiligkeit der körperlosen Heerschar erwählt, möge die jungfräuliche Schönheit und die Entfernung von weltlichen Sachen annehmen und uns beitreten, sei es Frau oder Mann, wie eure Schwester Sophia, nachdem sie ihr Vermögen verteilt hat."

„Und es traten 160 von ihnen bei und nahmen das jungfräuliche Leben an. Diese hiess der Apostel scheren und in schwarze Tuchkleider kleiden und mit Riemengürteln umgürten. Und sprach zu ihnen: „Wer von euch Enthaltsamkeit üben will und leicht sein und sich zur Höhe schwingen, der gehe in abgesonderte stille Plätze und verharre da im Gebet und Fasten und Lesen und in der Reinigung des Gemüts. Die Übrigen aber mögen thun, wie es ihnen beliebt, nur hütet euch vor teuflischem Trug, vor der Eifersucht, der Bedrückung, der Anschwärzung, vor Schwören, Trinken und jeglicher Unreinheit und Leidenschaft dieser Welt, wachset dagegen in Liebe unseres Herrn Jesu Christi und ermannt euch mit der Kraft des heiligen Geistes. Denn heute freut sich an euch der Vater, der Sohn und der heilige Geist und jubilieren alle himmlischen Kräfte, freut sich die Engelschar und musizieren die Scharen der Heiligen. Heute leuchten die Geister der Gerechten; heute singt der Prophet David und spricht: „Dem König werden zugeführt die Jungfrauen", das heisst, Gott dem König die jungfräulichen Seelen. Heute öffnet Christus, der Bräutigam die Thüre des himmlischen Königreichs, damit ihr eintretet. Heute sind wir alle zusammengekommen, um diese herrliche Schönheit der unvergänglichen Hochzeit zu sehen und weitklingende Davidische Gesänge zu hören, welche sagen: „Jünglinge und Jungfrauen und Greise und Mädchen lobet den Namen des Herrn!" Und indem wir uns alle freuen, weint nur der eine, der Teufel, da er sieht, wie ihr das Leben der körperlosen Engel angenommen habt. Denn er ist unbeständig, versessen darauf Böses zu thun und mit Lug und Trug zu umgarnen, giebt verführerische Gedanken ein, um einen jeden von seinem Gelöbnisse abzureissen. Doch fürchtet seine

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Verführung nicht, denn er kann kein Übel thun, sondern schiesst nur in Gedanken. Uns aber ist gegeben die Wache und der Widerstand und die Waffen der göttlichen Hilfe."

„Und nachdem er dieses gesprochen, nahm er das ehrwürdige Kreuz, welches er mit sich trug, hob die Hände empor, segnete sie und nachdem er ein Gebet verrichtet hatte, liess er sie auseinander gehen. Amen."

Es seien mir noch einige Bemerkungen zu diesem Textfragmente gestattet. Dass es ein Fragment und keine selbständige Schrift ist, beweist nicht nur der Anfang, wo auf früher Erzähltes hingewiesen wird, sondern auch der Schluss, wo die übliche Doxologie fehlt. Dass das Fragment zu den Pseudoclementinen gehört, beweist nicht nur der Anfang, wo Clemens als der Erzählende eingeführt wird und seine beiden Brüder erwähnt, sondern auch der weitere Verlauf der Erzählung, wo er sich als Mitglied der kaiserlichen Familie darstellt. Dass die Kämpfe des Petrus mit Simon Magus hier nur beiläufig erwähnt werden und mit einer Vertreibung Simons aus dem kaiserlichen Palaste enden, beweist nichts; die Erzählung ist nur eine Episode, welcher andere Episoden nachfolgen mussten, wo z. B. unter einem neuen Kaiser Simon wieder die Oberhand gewinnen konnte.

Als charakteristisch für die Pseudoclementinen muss der hohe Stein hervorgehoben werden, von welchem herab Petrus predigt und welcher „bis auf den heutigen Tag existiert". Solcher hohen Steine erwähnen die Homilien, sowie die Recognitionen mehrmals, in Cäsarea und in Antiochien. Zu solchen Charakteristica dieses Schriftenkreises gehört auch das 40tägige Fasten, welches hier Petrus den Katechumenen vor der Taufe auferlegt, wie das in den Homilien und Recognitionen, z. B. mit Clemens Vater, vor solchem Acte geschieht. Schliesslich stimmt der Inhalt des Fragmentes vollkommen mit der Inhaltsangabe der Epitome, Petrus habe in Rom viele vornehme Matronen bekehrt; hier ist zwar nur von einer, der Senatorsfrau Sophia, ausdrücklich die Rede, es kann aber nach den in unserem Texte dargestellten Verhältnissen kein Zweifel daran sein, dass im weiteren Verlauf der Erzählung noch mehr ähnliche Episoden vorkommen mussten Das würde beweisen, dass der Verfertiger der Epitome wirklich aus der ursprünglichen, vollständigen Quelle und nicht aus den Homilien allein seinen Schlussbericht geschöpft hat. Im Gegenteil ist das in unserem Fragment Erzählte von dem in anderen apokryphen Petrusacten, s wie in den sogenannten Linus- wie auch in

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

den Marcellus-Texten, wie auch in den Actus Vercellenses Enthaltenen ganz unabhängig, da dort nirgends von der Bekehrung einer Sophia die Rede ist. Dass unser Fragment, mit seinen altertümlichen und vielfach heterodoxen Formeln und Ceremonien — um nur die originelle Beschreibung der Taufceremonie hervorzuheben — mehr an die Homilien, als an die im katholischen Sinne bearbeiteten und gereinigten Recognitionen sich anschliesst, bedarf wohl keiner näheren Begründung. Es sei hier nur hervorgehoben, dass diese Taufceremonie auch im alten Russland Anstoss erregt hatte. So finden wir unter den Kirchensatzungen, welche sich in einer handschriftlichen Kormčaja (Leitfaden des Kirchenrechtes) vom Jahre 1608 (gegenwärtig im Rumjantzow-Museum in Moskau) finden, unter verschiedenen Missbräuchen der einfältigen Landgeistlichen auch den folgenden gerügt: „das darf nicht gethan werden, dass man taufe in drei Väter, drei Söhne und drei heilige Geister" (siehe Pypin, Zur Erklärung des Artikels über falsche Bücher (russisch), S. 50), was offenbar nur auf die in diesem Fragment gegebene Schilderung des Taufactes zu passen scheint.

[Abgeschlossen am 23. April 1902.]

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Miscellen.

Papianisches.

Zu Corssens belehrender Untersuchung über den Verfasser des vierten Evangeliums (in dieser Zeitschrift 2, 202fg.) gestatte ich mir einige Bemerkungen vorzutragen.

Der Sitz der Johannes-Controverse ist Eusebius Bericht über den Papias, hist. eccl. 3, 39. Derselbe setzt ein mit einem Citat aus Irenaeus, welcher den Papias als Ἰωάννου ἀκουστής bezeichnet, ohne Zweifel dabei an den Zebedaiden denkend. Dies widerlegt in seiner gründlichen Weise Eusebius, indem er aus der Vorrede des Papias dessen Quellenangaben beibringt. Danach verschmäht es Papias nach Büchern (ἐκ τῶν βίβλων) zu berichten und erklärt sich auf Mitteilungen zu beschränken, welche ihm aus mündlicher Mitteilung (παρὰ ζώσης φωνῆς) zugekommen seien. Diese zerfallen in zwei Gruppen.

1. Äusserungen der Apostel, welche die Schüler und Nachfolger derselben, die kleinasiatischen πρεσβύτεροι der Epoche des Papias (schrieb um 140—160) im Gedächtnis behalten und Papias aus dem Munde ihrer Begleiter vernommen und als Collectaneen für sein Werk aufgezeichnet hat. Es scheint in denselben jedesmal der Apostel namhaft gemacht zu sein, der die Äusserung gethan habe, und, wie bei einer kleinasiatischen Arbeit begreiflich, Johannes stark überwogen zu haben. Der Presbyter, dem der Apostel sie mitgeteilt hat, und ebenso dessen Begleiter, dem Papias sie entnahm, werden nicht mit Namen genannt, wohl aber dies gesamte Material den πρεσβύτεροι beigelegt. Gewiss mit Recht hat Harnack die unter solcher allgemeinen Bezeichnung von Irenaeus mitgeteilten Äusserungen des Apostels Johannes auf diese Collectaneen und die Schrift des Papias zurückgeführt.

2. Mündliche Mitteilungen des Aristion und des Presbyters Johannes, von denen jene die Reden Christi erläutern, dieser unter anderem über

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

die Entstehung der beiden ersten Evangelien sich äussert. Beide Personen sind nicht Referenten apostolischer Worte, sondern selbständige christliche Autoritäten. Wie der zweite im Gegensatz zu dem vorher genannten Apostel Johannes πρεσβύτερος heisst, so dürfte auch Aristion die gleiche Stellung eingenommen haben, wie denn auch der Presbyter Aristion in einer armenischen Notiz (Harnack, Chronol., S. 697) wohl mit ihm zu identificieren sein wird.

Mit dieser Darlegung beabsichtigt Eusebius, wie gesagt, den Nachweis zu führen, dass Papias nicht, wie Irenaeus angegeben hatte, unmittelbar von den Aposteln abhange (ἀκροατὴν μὲν καὶ αὐτόπτην οὐδαμῶς ἑαυτὸν γενέσθαι τῶν ἱερῶν ἀποστόλων ἐμφαίνει). Hinsichtlich der den Aposteln zugeschriebenen Äusserungen geschieht dies in völlig befriedigender Weise. Aber wie reimt sich damit, dass Papias bei der secundären Quelle Aristion und den Presbyter Johannes bezeichnet als οἱ τοῦ κυρίου μαθηταί, nachdem er unmittelbar vorher gesagt hat, dass die Äusserungen von sieben namentlich aufgeführten Aposteln ἤ τις ἕτερος τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν auf indirectem Weg ihm zugekommen seien? Harnacks Versuch (Chronol., S. 660), der Bezeichnung des Herrnschülers einen doppelten Wert beizulegen, ist sicher verfehlt; sie kommt nur den unmittelbaren Jüngern Jesu zu und kann am wenigsten in derselben Periode in doppeltem, ja entgegengesetztem Wert aufgefasst werden. Es kommt hinzu, dass Eusebius weiterhin ausdrücklich sagt, dass Papias die apostolischen Äusserungen auf indirectem Wege erhalten (Παπίας τοὺς μὲν τῶν ἀποστόλων λόγους παρὰ τῶν αὐτοῖς παρηκολουθηκότων ὁμολογεῖ παρειληφέναι), dagegen die des Aristion und des Presbyter Johonnes, die er häufig namentlich anführte, selber gehört habe (Ἀριστίωνος δὲ καὶ τοῦ πρεσβυτέρου Ἰωάννου αὐτήκοον ἑαυτόν φησι γενέσθαι· ὀνομαστὶ γοῦν πολλάκις αὐτῶν μνημονεύσας ἐν τοῖς αὐτοῦ συγγράμμασι, τίθησιν αὐτῶν παραδόσεις). Dies ist schlechthin unvereinbar mit der Bezeichnung dieser Männer als οἱ τοῦ κυρίου μαθηταί. Auch Corssen ist diese Unvereinbarkeit klar geworden; aber seine Aushilfe ist mehr als unbefriedigend. „Wenn Eusebius sagt," heisst es S. 208, „Papias behaupte Aristion und den Presbyter Johannes selbst gehört zu haben, so meint er dies doch nicht so, als wenn Papias dies irgendwo ausdrücklich erkläre, sondern er schliesst es nur daraus, dass er diese beiden oft namentlich nennt". Einem Schriftsteller wie Eusebius wird man es eben glauben müssen, dass die Mitteilungen des Aristion und des Johannes Presbyter der Art der Anführung nach von Papias selbst gehört waren. Und wenn diese Mitteilungen mündliche waren, wie Papias ausdrücklich sagt, so ist damit gegeben, dass

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

er sie gehört hat. Es ist nicht anders; die fraglichen Worte sind interpoliert. Der griechische Text zeigt keine Variante; die lateinische Wiedergabe bei Hieronymus (v. ill. 18) stimmt mit demselben überein. Rufinus giebt die fragliche Stelle also wieder: *quid Johannes aut quid Matthaeus vel alius quis ex discipulis domini, quaeve Aristion vel Johannes presbyter ceterique discipuli dicebant*, wo offenbar die *ceteri discipuli* auf dieselbe Textlesung zurückgehen. Dagegen ist es von Gewicht, dass die fraglichen Worte in dem uralten syrischen Text fehlen. Preuschen (Antilegomena, p. 55) hat weiter darauf aufmerksam gemacht, dass auch Nicephorus Callisti 2, 46 sie ignoriert. Indess nicht diese Weglassungen der fraglichen Worte sind entscheidend, sondern die absolute auch von neueren Gelehrten[1] mehrfach anerkannte Unmöglichkeit, dieselben mit der klaren Erörterung des Eusebius in Einklang zu bringen, die jedem einigermassen nachdenkenden Abschreiber oder Epitomator sich aufdrängen musste und die auch den Syrer und den Griechen zur Weglassung bestimmt haben kann. Lässt man diese Worte weg, so kommt der ganze Bericht in Ordnung.

1. Bei der Quellenangabe werden die beiden Glieder, das primäre der apostolischen Äusserungen und das secundäre der nicht auf die Apostel zurückgehenden scharf und klar geschieden.

2. Eusebius' Auseinandersetzung über die doppelte Nennung des Johannes bekommt durch diese Bereicherung erst Sinn und Halt. An erster Stelle bei der Nennung der sieben Apostel, sagt er, kann nur der Zebedaide gemeint sein; für die zweite gilt dies nicht, da hier der Johannes παρὰ τὸν τῶν ἀποστόλων ἀριθμόν steht, also an jeden beliebigen Mann des Namens gedacht werden kann. Nie hätte er so schreiben können, wenn diesem zweiten das Prädicat τοῦ κυρίου μαθητής beigesetzt gewesen wäre; mindestens hätte er sich über dasselbe äussern müssen. Es dürfen daher diese Worte auch nicht geändert, sondern sie müssen gestrichen werden.

3. Dass zwei sonst gänzlich unbekannte Persönlichkeiten, von denen die eine Christi Reden, die andere die Entstehung der beiden ersten Evangelien erörtert hat, hier als Christusjünger figurieren, ist an sich widersinnig.

4. Dass Papias den Johannes gehört hat, sagen einstimmig die beiden

[1] Harnack schreibt mir: „Renan schlug schon im J. 1873 (l'Antichrist, p. 345) vor: οἱ τοῦ κυρίου [μαθητῶν] μαθηταί. Abbot 1895 (Expositor, p. 333fg.), ohne Renans Vorschlag zu kennen: οἱ τῶν τοῦ κυρίου [μαθητῶν] μαθηταί; Bacon 1899 (Journal of biblical literature, p. 176) οἱ τούτων μαθηταί".

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

besten Zeugen, die wir über ihn besitzen, Irenaeus und Eusebius. Der erstere bezieht dies auf den Apostel, der zweite auf den Presbyter Johannes; dennoch stützen beide Meldungen sich gegenseitig in der Weise, dass Irenaeus nicht in der Angabe selbst irrt, sondern nur sie falsch bezieht.

Wenn diese Athetese das richtige trifft, so ist das wichtigste Ergebnis der Nachweis von schweren in Eusebius Kirchengeschichte schon in vorhieronymischer Zeit eingedrungenen Interpolationen, oder, da für eine Fälschung hier kein rechter Anlass vorliegt, mindestens von uralten argen Schreibfehlern in unserem Text.

Charlottenburg. Th. Mommsen.

Pseudopapianisches.

In dem 2. Bande seiner „Einleitung", S. 19f., 214f., cf. S. 22. 35 will Zahn sehr wahrscheinlich gemacht haben,[1] Papias habe in seinem verlorenen Werke (1) als Überlieferung mitgeteilt, der erste Petrusbrief sei in Rom geschrieben worden, und er sei (2) selbst dieser Überlieferung beigetreten, indem er „Babylon" als eine tropische Bezeichnung für Rom erklärt habe. Der Beweis für diese Annahmen, die für die neutestamentliche Kritik von nicht geringer Bedeutung wären, falls sie sich bestätigen, soll in Euseb., h. e. II, 15 liegen. Das Capitel lautet:[2]

Τοσοῦτον ἐπέλαμψεν ταῖς τῶν ἀκροατῶν τοῦ Πέτρου διανοίαις εὐσεβείας φέγγος, ὡς μὴ τῇ εἰσάπαξ ἱκανῶς ἔχειν ἀρκεῖσθαι ἀκοῇ μηδὲ τῇ ἀγράφῳ τοῦ θείου κηρύγματος διδασκαλίᾳ, παρακλήσεσι δὲ παντοίαις Μάρκον, οὗ τὸ εὐαγγέλιον φέρεται, ἀκόλουθον ὄντα Πέτρου, λιπαρῆσαι, ὡς ἂν καὶ διὰ γραφῆς ὑπόμνημα τῆς διὰ λόγου παραδοθείσης αὐτοῖς καταλείψοι διδασκαλίας, μὴ πρότερόν τε ἀνεῖναι ἢ κατεργάσασθαι τὸν ἄνδρα, καὶ ταύτῃ αἰτίους γενέσθαι τῆς τοῦ λεγομένου κατὰ Μάρκον εὐαγγελίου γραφῆς. γνόντα δὲ τὸ πραχθέν φασι τὸν ἀπόστολον ἀποκαλύψαντος αὐτῷ τοῦ πνεύματος ἡσθῆναι τῇ τῶν ἀνδρῶν προθυμίᾳ, κυρῶσαί τε τὴν γραφὴν εἰς ἔντευξιν ταῖς ἐκκλησίαις — Κλήμης ἐν ϛ' τῶν Ὑποτυπώσεων παρατέθειται

[1] Die Ausdrücke wechseln: zweimal heisst es „wahrscheinlich", einmal „wenn nicht streng bewiesen, so doch sehr wahrscheinlich", einmal „grösste Wahrscheinlichkeit".

[2] Ich füge den ersten Satz des 16. Capitels, den Zahn bei Seite gelassen hat, hinzu; der Grund hierfür wird unten ersichtlich sein. Den ersten Satz des 15. Capitels habe ich nicht mit abgedruckt.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

τὴν ἱστορίαν, συνεπιμαρτυρεῖ δ'αὐτῷ καὶ ὁ Ἱεραπολίτης ἐπίσκοπος, ὀνόματι Παπίας[1] —, τοῦ δὲ Μάρκου μνημονέυειν τὸν Πέτρον ἐν τῇ προτέρᾳ ἐπιστολῇ, ἣν καὶ συντάξαι φασὶν ἐπ' αὐτῆς Ῥώμης σημαίνειν τε τοῦτ' αὐτὸν τὴν πόλιν τροπικώτερον Βαβυλῶνα προσειπόντα διὰ τούτων· „Ἀσπάζεται ὑμᾶς ἡ ἐν Βαβυλῶνι συνεκλεκτὴ καὶ Μάρκος ὁ υἱός μου"· τοῦτον δὲ τὸν Μάρκον πρῶτόν φασιν ἐπὶ τῆς Αἰγύπτου στειλάμενον τὸ εὐαγγέλιον, ὃ δὴ καὶ συνεγράψατο, κηρῦξαι, ἐκκλησίας τε πρῶτον ἐπ' αὐτῆς Ἀλεξανδρείας συστήσασθαι.

Zahn behauptet, dass die Worte, die nach Παπίας (oben Z. 2) stehen, bis zum Schluss des Citats (I Ptr 5, 13) aus Papias geschöpft seien, und stützt diese Annahme durch negative und positive Erwägungen. Durch negative: sie können nicht von Clemens stammen, denn dieser bezeuge das nicht;[2] sie können auch nicht von Eusebius selbst herrühren, denn „die Annahme einer Parenthese, hinter welcher das begonnene Referat sich fortsetze, sei unveranlasst und wider den Stil des Eusebius". Durch positive: Rufin hat den Eusebius so verstanden;[3] ferner, nach Euseb. III, 39, 16, hat Papias Stellen aus dem Petrusbrief angeführt; er hat aber auch „die Apocalypse, welche zu solcher Deutung von Babylon Anlass geben konnte, hochgeschätzt und auch sonst biblische Aussagen allegorisch gedeutet". Somit ist in jenen Worten ein bisher nicht anerkanntes Bruchstück des papianischen Werkes gegeben.

Prüfen wir diese Argumente. Dass die Stelle nicht aus Clemens stammt, ist gewiss, ebenso sicher aber auch, dass Rufins Übersetzung wertlos ist; er hat „qui et hoc dicit" willkürlich eingeschoben und „φασίν" willkürlich weggelassen. Aber auch wenn er die Beziehung, die er dem Satze gegeben hat, ohne Textänderung zu stande gebracht hätte, würde es nicht ins Gewicht fallen, mindestens nicht entscheidend sein. Ferner, dass Papias Stellen aus dem I Petrusbrief angeführt hat, beweist nicht den papianischen Ursprung dieses Citats, und die angebliche oder wirkliche Neigung des Papias zu allegorischen Deutungen lässt die Zurückführung jener Worte auf ihn nur als möglich erscheinen. Es bleibt also nur die Behauptung, die Annahme einer Parenthese sei unveranlasst und wider den Stil des Eusebius, und daher müsse man Papias für den Autor halten. In Wahrheit steht es so, dass man die

[1] Die Parenthese wird später gerechtfertigt werden.

[2] Nach Clemens ist Babylon wirklich Babylon.

[3] In der That hat Rufin übersetzt: „Simile dat testimonium etiam Hierapolites episcopus nomine Papias, qui et hoc dicit, quod Petrus in prima epistola sua, quam de urbe Roma scribit, meminerit Marci, in qua tropice Romam Babyloniam nominarit."

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Unmöglichkeit, unsere Worte seien papianisch, strict erweisen kann und daher nicht nötig hat, fragwürdige Behauptungen über den Stil des Eusebius zu widerlegen.

Eusebius hat nicht sehr klar geschrieben; aber Zahn hat vier capitale Schwierigkeiten übersehen, die der Annahme, Eusebius habe hier aus Papias geschöpft, entgegen stehen. (1) In dem betreffenden Abschnitt führt Eusebius drei Aussagen mit φασίν ein; nach der Zahnschen Hypothese würden das 1. und 3. φασίν eine Überlieferung enthalten, die zu Eusebius gekommen ist, das 2. aber eine Überlieferung, die zu Papias gekommen ist! Welch merkwürdiger Zufall! In demselben Zusammenhang, in welchem Eusebius namenlose Traditionen anführt, führt er ein Citat aus Papias an, und dieser beruft sich dort (ebenfalls mit φασίν) auf eine namenlose Tradition![1] (2) Das angeblich aus Papias stammende Citat beginnt mit den Worten τοῦ δὲ Μάρκου μνημονεύειν τὸν Πέτρον κτλ.; dieses δέ allein schlägt die Zahnsche Hypothese;[2] denn weder kann es sklavisch aus Papias wiedergegeben sein (der Satz ist ja in indirecte Rede gesetzt), noch kann es Eusebius eingefügt haben, wenn er sich bewusst war, nun papianische Worte wiederzugeben. (3) Sind die betreffenden Worte von Papias, so müsste er den I. Petrusbrief mit der Formel „ἐν τῇ προτέρᾳ ἐπιστολῇ" citiert, also den zweiten Brief als petrinisch anerkannt haben. Diese Folgerung wagt Zahn selbst nicht zu ziehen[3]; denn ich habe nicht gefunden, dass er den Papias unter den Zeugen für den II. Petrusbrief angeführt hat.[4] Nach seiner Meinung muss also erst Eusebius dieses προτέρᾳ den Worten des Papias beigefügt haben; aber wenn Eusebius hier eingegriffen hat, welche Gewähr haben wir überhaupt für den papianischen Text? (4) Endlich, wie wunderlich wäre es, wenn Eusebius sagen würde, Papias bezeuge, dass Pt den Mc in seinem Briefe nenne; das brauchte Papias doch nicht erst zu bezeugen!

Die Worte sind also sicher nicht von Papias; sind sie aber nicht von diesem, so rühren sie von Eusebius selbst her. Diese Annahme ist von keinen wirklichen Schwierigkeiten gedrückt, wenn auch anzuerkennen ist, dass Eusebius nicht ganz durchsichtig erzählt hat und ausserdem

---

[1] Zahn ist auf das 3. φασίν überhaupt nicht eingegangen und hat überhaupt diesen ganzen wichtigen Thatbestand mit Stillschweigen übergangen.

[2] Zahn hat über das Wörtchen geschwiegen. [3] Zahn hat das προτέρᾳ einfach übergangen. [4] Auch nicht für den Aufenthalt des Mc in Ägypten, obgleich nicht abzusehen ist, warum nicht auch diese Nachricht auf eine zu Papias gelangte Tradition zurückgehen soll.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

nicht mehr Herr der zahlreichen Infinitive geblieben ist, die er anzuwenden sich veranlasst sah. Die sachliche und syntaktische Construction des Stückes ist folgende:

In der ersten Hälfte (bis Z. 7 εὐαγγελίου γραφῆς) sagt Eusebius, dass das Licht der Religion die Herzen der Hörer des Pt so sehr erleuchtet habe, dass sie den Mc, den Begleiter des Apostels, baten, ihnen ein schriftliches Denkmal der ihnen mündlich vorgetragenen Lehre zu hinterlassen, und so die intellectuellen Urheber des Marcus-Evangeliums wurden (die Infinitive μὴ ἱκανῶς ἔχειν, λιπαρῆσαι, μὴ πρότερον ἀνεῖναι, αἰτίους γενέσθαι sind sämtlich von τοσοῦτον — ὡς abhängig, der Infinitiv ἀρκεῖσθαι von μὴ ἱκανῶς ἔχειν, der Infinitiv κατεργάσασθαι gehört zu μὴ πρότερον ἀνεῖναι ἢ). Diese Mitteilung ist dem Eusebius die Hauptsache. Man erwartet, dass er sie sofort durch historische Documente belegen wird; denn bekanntlich bringt er nie oder fast nie geschichtliche Thatsachen, ohne sie zu belegen. Allein zunächst fügt er noch eine weitere Mitteilung hinzu über das Verhalten des Pt bei dieser Angelegenheit (Z. 8—10). Diese Mitteilung wird durch die Form, in der er sie giebt (φασίν), als eine solche bezeichnet, die nicht aus schlechthin glaubwürdiger und autoritativer Quelle stammt (von dem φασίν sind die Infinitive ἡσθῆναι und κυρῶσαι abhängig). Nun erinnert er sich — zu spät — dass er für die Hauptsache (dass das Marcusevangelium die Hörer des Pt zu intellectuellen Urhebern habe) den Beweis noch nicht erbracht habe und nennt den Clemens als Gewährsmann, dabei auf das unterstützende Zeugnis des Papias verweisend. Nicht für das, was der letzte Satz enthielt, wird also Clemens als Zeuge genannt — der Satz hat in dem φασίν das Mass von Beglaubigung erhalten, das ihm zukommt, und Clemens bezeugt ja auch in bezug auf das Verhalten des Pt etwas ganz anderes (wie Eusebius selbst VI, 14 bemerkt) —, sondern für die Hauptmitteilung,[1] und Eusebius sagt nicht „Papias und Clemens", sondern „Clemens und auch Papias", weil er wohl weiss, dass Papias nur für einen Teil der Nachricht als Zeuge genannt werden kann.

Die Nennung der Gewährsmänner für die Hauptmitteilung ist also als eine nachträgliche zu betrachten[2] und in Parenthese zu setzen.[3] In seiner Erzählung war Eusebius schon über die Hauptmitteilung, der sie galt, hinausgeschritten und zu dem Bericht über das Verhalten des

[1] Ein φασίν wird bei Eusebius m. W. niemals nachträglich durch bestimmte Gewährsmänner determiniert. [2] Der flüchtige Leser kann das übersehen und sie auf das Verhalten des Pt beziehen: das ist das erste Missverständnis, dem Eusebius sich ausgesetzt hat. [3] So z. B. auch Heinichen.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Pt gelangt, den er aus einer traditio secundi ordinis schöpfte. Er will jetzt auf andere, der traditio secundi ordinis angehörige Nachrichten über Mc übergehen, sie mit I Pt 5, 13 verbindend. Dabei sind ihm aber die vielen Infinitive, die vor der nachträglichen Bemerkung standen, verhängnisvoll geworden; augenscheinlich glaubte er, er habe bisher in indirecter Rede erzählt und braucht daher nun diese: τοῦ δὲ Μάρκου μνημονεύειν τὸν Πέτρον .... σημαίνειν τε. Von dem ersten φασίν kann der Satz nicht abhängig sein, da die Thatsache, dass Pt den Mc in dem Briefe erwähnt, doch nicht als Inhalt einer Überlieferung bezeichnet werden konnte; mindestens müsste es in diesem Fall τούτου τοῦ Μάρκου heissen. Dass er es selbst ist, der redet und kein Gewährsmann, zeigt klärlich das „δέ", ferner der Inhalt des Satzes, der keines Gewährsmannes bedurfte, sowie endlich die zweite Heranziehung der traditio secundi ordinis.[1] Diese bezeugt, dass der I. Petrusbrief in Rom geschrieben sei und „Babylon" in dem Briefe also als „Rom" gedeutet werden müsse. Endlich greift er zum drittenmal zur traditio secundi ordinis und erzählt von der Mission des Mc in Ägypten.

So ist trotz einiger Unebenheiten in dem Capitel doch alles deutlich und durchsichtig. Papias ist in demselben lediglich zur Hilfe des Hauptzeugen, des Clemens, herbeigezogen, und wir erfahren nichts in bezug auf ihn, was wir nicht aus III, 39 wüssten.

Die kleine Untersuchung mag als ein Superfluum erscheinen; aber zur Beleuchtung der Methode Zahns wird sie nicht überflüssig sein. Es giebt in seiner „Einleitung" Dutzende von Stellen, in denen ähnlich haltlose Behauptungen mit „grösster Wahrscheinlichkeit" vorgetragen sind.

Um nicht Missverständnisse aufkommen zu lassen, möchte ich ausdrücklich bemerken, dass mir die Abfassung des Marcus-Evangeliums in Rom eine gutbeglaubigte geschichtliche Thatsache zu sein scheint, die auch durch den Inhalt des Buches eine gewisse Bestätigung empfängt. Unter den Zeugnissen ist das Selbstzeugnis der römischen Kirche bisher nicht scharf genug gefasst worden. Eine kleine Nachweisung sei daher gestattet. Es sind hier zwei Punkte hervorzuheben: erstlich die runde Aussage im römischen Proömium zum Evangelium: „Marcus evangelium

---

[1] Das zweite Missverständnis, als citiere er hier Papias, brauchte Eusebius nicht zu fürchten: denn nur die Tendenz konnte ihn hier missverstehen; ihr zu begegnen, darauf kann sich kein Schriftsteller einrichten.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

in Italia scripsit".[1] Dieses Proömium und die drei anderen zu den übrigen Evangelien sind, wie Corssen (Texte u. Unters. XV, 1) gezeigt hat, in Rom am Anfang des 3. Jahrhunderts entstanden. Es ist somit um 220 die allgemeine Meinung in Rom gewesen, dass Mc hier sein Evangelium verfasst habe. Zweitens, diese Kirche ist die einzige, welche einen Zug intimer Erinnerung an die Persönlichkeit des Mc bewahrt hat. Der römische Gegenbischof Hippolyt, der um dieselbe Zeit seine sog. Philosophumena verfasst hat, in der die Prologe niedergeschrieben sind, giebt dem Mc (VII, 30) den Beinamen „ὁ κολοβοδάκτυλος".[2] Der Zusammenhang, in welchem er dies thut, zeigt, (1) dass der Name damals in Rom eine bekannte Bezeichnung für Mc, ja die Bezeichnung gewesen ist; wie Paulus „der Apostel", so heisst Mc „der Stummelfingrige"[3]; (2) dass er als Ehrenname galt. Was er bedeutete und inwiefern er Ehrenname war, lehrt der eben citierte römische Prolog zum Marcus-Evangelium; denn hier liest man: „Denique amputasse sibi post fidem pollicem [Marcus] dicitur, ut sacerdotio reprobus haberetur." Man wusste also in Rom, dass Mc eine verstümmelte Hand hatte und man wusste das nur in Rom; denn die römischen Prologe und Hippolyt sind hier die einzigen alten Zeugen.[4] Das scheint mir sehr beachtenswert; denn es liegt hier eine schwer erfindbare Erinnerung an die körperliche Beschaffenheit der Person vor — dergleichen ist in der altchristlichen Überlieferung ausserordentlich selten. Die Thatsache ist aber vor allem deshalb wichtig, weil sie die Annahme sehr erschwert, dass die Nachricht vom römischen Ursprung des Marcus-Evangeliums lediglich eine Folgerung sei aus der Überlieferung von dem Wirken und dem Tode des Pt in Rom. Wäre sie dies, so wäre nicht wohl zu erklären, wie in der römischen Gemeinde Mc unter dem Namen der „Stummelfingrige" fortlebte. Der nur hier

---

[1] „In Italia" schliesst Rom nicht aus, sondern ein; denn die altrömischen Prologe haben die Eigentümlichkeit, nicht Städte, sondern Länder zu nennen. So heisst es von Mt „in Judaea", von Joh „in Asia", von Lc „in Achaiae partibus scripsit". In dem letztgenannten Prolog liest man ausserdem die Zusammenfassung: „Matthaeus in Judaea, Marcus in Italia, Lucas in Achaiae partibus."

[2] Irrtümlich glaubte Hippolyt, dass Marcions Evangelium auf Mc (statt auf Lc) zurückgehe; in dieser Voraussetzung hat er geschrieben, dass die dualistischen Lehren „οὔτε Παῦλος ὁ ἀπόστολος οὔτε Μάρκος ὁ κολοβοδάκτυλος ἀνήγγειλαν".

[3] Der Name „Marcus" war in Rom übrigens so häufig, dass sich auch von hier aus erklärt, warum man dem kirchlich berühmten Mc einen besonderen Namen geben musste.

[4] Dass die Nachricht auch in einem späten arabischen Codex vorkommt (s. Fleischer i. d. Ztschr. der Deutschen Morgenländ. Gesellsch., 1854, Bd. VIII, S. 586), fällt nicht ins Gewicht.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

nachweisbare Beiname macht es sehr wahrscheinlich, dass Mc wirklich in Rom gewesen ist.[1]

[1] Zu dem Beinamen „ὁ κολοβοδάκτυλος" ist noch Folgendes zu bemerken: (1) der alte lateinische Prolog, der sich in einer Unzahl der ältesten Handschriften findet (s. Wordsworth and White, Novum Testamentum Latine, Pars I, fasc. II, S. 171), nennt den von Hippolyt gebotenen Namen nicht, sondern erzählt nur die Geschichte, Mc habe sich nach der Taufe den Daumen abgeschnitten, um nicht als Priester fungieren zu können; aber in einem Vorsatzstück vor diesem Prolog im Cod. Toletanus liest man (l. c.): „Incipit praefatio evangelii secundum Marcum. Marcus qui et colobodactilus est nominatus ideo quod a cetera corporis proceritate[m] digitos minores habuisset etc."; dieses Proömium bestätigt also, dass, wie aus Hippolyt hervorgeht, „ὁ κολοβοδάκτυλος" Beiname des Mc gewesen ist. (2) Was die Erklärung des Namens betrifft, so sind zunächst die wunderlichen Deutungen abzulehnen, Hippolyt habe auf das verstümmelte Evangelium des Marcion angespielt, oder gar, der Name stamme von Marcion und sei von ihm dem Mc gegeben worden, um der „ignavia" willen, die Mc Act 13, 13; 15, 38 bewiesen habe. Beide Erklärungen (die erste bei Duncker u. Schneidewin, die zweite ist die Wordsworths) gehen von verkehrten Voraussetzungen aus; denn es handelt sich nicht um einen Namen, den Hippolyt — noch weniger Marcion — gegeben hat, sondern um einen in der römischen Gemeinde geläufigen Beinamen des Mc. Wie übrigens Mc deshalb der Stummelfingrige heissen soll, weil Marcion sein Evangelium verstümmelt hat, ist nicht abzusehen. Gänzlich zu verbannen ist auch die Erklärung Tübinger Kritiker, Mc heisse der Stummelfingrige, weil sein Evangelium ein Auszug aus Mt und Lc sei. Auch hier muss man, abgesehen von der Geschmacklosigkeit der Deutung, fragen, seit wann jemand deshalb der Verstümmelte heisst, weil er verstümmelt hat? Endlich ist auch der Einfall abzulehnen, Marcus habe den Beinamen erhalten, weil sein Evangelium durch die Tilgung des Schlusses nachträglich verstümmelt worden sei. Zunächst steht fest, dass der Name um 220 in Rom Ehrenname des Marcus war; denn dies bezeugen Hippolyt und der Prolog; Hippolyt muss die Erklärung, die wir im Prolog lesen, ebenfalls gekannt haben, sonst würde er nicht „ὁ ἀπόστολος" und „ὁ κολοβοδάκτυλος" nebeneinander gestellt haben. Aber es fragt sich, ob ὁ κολοβοδάκτυλος ursprünglich als Ehrenname gemeint gewesen ist. Dagegen kann man sich auf ein Doppeltes berufen, nämlich erstlich darauf, dass die Geschichte vom abgeschnittenen Daumen, um des Priestertums ledig zu werden, romanhaft und wie eine nachgebrachte Erklärung klingt, zweitens darauf, dass in dem dem Toletanus eigentümlichen Proömium κολοβοδάκτυλος nicht als „stummelfingrig", sondern als „kurzfingrig" verstanden ist (so kann es in der That übersetzt werden, vgl. κολοβοτράχηλος = „kurzhalsig"), womit die ganze Geschichte, welche die vulgäre Präfatio enthält, in nichts zerfällt. Allein, obgleich das toletanische Proömium deshalb unverächtlich ist, weil es uns den Terminus „colobodactilus", den sonst nur Hippolyt bezeugt, bringt, so möchte ich doch auf seine Erklärung des Wortes kein Gewicht legen. Zu kurze Finger sind kein körperliches Merkmal bezw. Gebrechen, welches so auffallend ist, dass nach ihm die Persönlichkeit bezeichnet wird. Es wird also dabei bleiben, dass Marcus durch das Wort als an den Fingern verstümmelt bezeichnet werden sollte. Aber damit ist die Geschichte von der Selbstverstümmelung, um nicht Priester zu werden, nicht gerechtfertigt. Sie ist wirklich romanhaft und unglaubwürdig, dazu undurchsichtig; denn, wenn auch die Voraussetzung richtig ist, dass Marcus dem priesterlichen Stande angehörte, so kann es doch bei der ungeheuren Zahl von Priestern nicht schwer gewesen sein, sich dem Dienste zu entziehen, und es bedurfte dazu schwerlich der Selbstverstümmelung. Dass Priester in grosser Anzahl schon frühe Christen geworden sind, erzählt uns die Apostelgeschichte (c. 6, 7: πολύς τε ὄχλος τῶν

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

ἱερέων ὑπήκουον τῇ πίστει); wie sie sich dann zum Tempeldienst gestellt haben, wissen wir nicht; aber sie müssen jedenfalls einen modus vivendi ohne Selbstverstümmelung gefunden haben. Ist es nun wahrscheinlich, dass auf jene Erklärung, die eine Selbstverstümmelung des Marcus aus antijüdischer Tendenz annimmt, nichts zu geben ist, da sie in gloriam Marci nachträglich erfunden zu sein scheint, so ist ὁ κολοβοδάκτυλος ursprünglich als ein Beiname zu betrachten, wie dergleichen viele im Altertum auf Grund eines körperlichen Gebrechens gegeben worden sind. Dass er sich in Rom einbürgerte, ist bei der Häufigkeit des Namens Marcus wohl verständlich. Das Einzige, was man darüber hinaus m. E. noch fragen könnte, wäre, ob nicht der Name dadurch ein besonderes Acumen erhalten habe, dass Marcus trotz seines Gebrechens — verstümmelte Finger — sein Evangelium zu Papier gebracht hat. Der Schriftsteller und der Stummelfingrige: das wird der hier waltende Gegensatz sein, der den Beinamen hervorgerufen hat.

Berlin. A. Harnack.

Zur Litteratur der Audianer.

In seinem Aufsatz über das von Rahmani herausgegebene „Testament unseres Herrn Jesus Christus" schreibt Th. Zahn („Neue Funde aus der alten Kirche" in Neue Kirchl. Zeitschrift 11 (1900) 498 f.) über die Frage, aus welchem Kreise das merkwürdige Buch hervorgegangen sein könnte: „Man könnte dann schwanken zwischen den Kirchen der Novatianer oder Katharer und den Kirchen der Audianer. Ich würde eher an die letzteren denken."

Damit vergleiche man, was de Lagarde im Jahre 1857 auf der Anzeige seiner Veröffentlichungen schrieb, die er den Sonderdrucken seiner Programmabhandlung de Novo Testamento ad versionum orientalium fidem edendo beigegeben hat: Apud B. G. Teubnerum Lipsiae venum dantur libri a P. Lagardio editi hice: Didascalia apostolorum syriace (quae est ex exemplari ab Audianis usurpato expressa). Ob von Lagarde selbst oder andern Ähnliches auch sonst ausgesprochen wurde, kann ich z. Z. nicht verfolgen. Krügers Artikel „Audianer" (PRE³ 2, 217) erwähnt nichts; auch nichts mein Nachtrag dazu S. 780; ebensowenig der die Didascalia betreffende Abschnitt von Hans Achelis Bd. 1 S. 735 f.; oder Fr. X. Funk, Das Testament unseres Herrn und die verwandten Schriften (1901 S. 311 f.), wo er Zahn's Ansicht erwähnt.

Maulbronn. Eb. Nestle.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Matth 27, 51 und Parallelen.

Zu der Bemerkung des Hieronymus (ep. 120, 8 ad Hedibiam, ed. Vallarsi I, 831): „In evangelio autem, quod Hebraicis literis scriptum est, legimus non velum templi scissum, sed superliminare templi mirae magnitudinis corruisse", habe ich vor einigen Jahren die Erklärung veröffentlicht, dass velum = פָּרֹכֶת, superliminare = כַּפְתֹּר sei, und hatte das letztere für das Ursprüngliche erklärt, die Nachricht der drei synoptischen Evangelien (Mt 27, 51 = Mc 15, 38 = Lc 23, 46) damit als auf einem hebräischen Schreibfehler beruhend. Man sollte denken, schon die Nachricht des Hieronymus sei wichtig genug, um in einem Commentar angeführt zu werden; aber auch bei Meyer-Weiss (Matth[9] 1898 S. 494, Marc und Luc[9] 1901 S. 238. 672) findet sich von ihr keine Silbe, geschweige, dass meine Erklärung genannt würde. Auch sonst scheint sie nicht viel Anklang gefunden zu haben[1], doch setzt wenigstens Preuschen in seinen Antilegomena S. 7, ohne eine Quelle zu nennen, zu velum פָּרֹכֶת in Klammer, zu superliminare כַּפְתֹּר mit einem Fragezeichen[2].

Ich kann zu meiner Erklärung nur sagen, was Lagarde, Gesammelte Abhandlungen S. 15, Anm. 2 von einer ihm gelungenen Identificierung sagt: „Beweisen lassen sich solche Combinationen nicht; so etwas sieht man eben". Doch hatte ich zur Unterstützung meiner Deutung darauf hingewiesen, dass an einer der zwei Stellen, wo כַּפְתֹּר als Oberschwelle oder Säulenaufsatz im A. T. vorkomme (Am 9, 1; Zeph 2, 14) die LXX das seltene Wort verkannt haben und das ihr geläufigere כַּפֹּרֶת zu finden glaubten, wie denn überhaupt, wo liquidae ins Spiel kommen, solche Buchstabenvertauschungen ganz gewöhnlich seien (s. Philologica sacra 21).

Heute bin ich in der Lage, meine Combination noch ganz anders zu stützen. Man nehme Tischendorf's zweite Ausgabe der Evangelia Apocrypha (Lipsiae 1876) und lese da Protev. Jac. c. 24, 3 (S. 48), wie Zacharias auf Befehl des Herodes im Tempel ermordet war und die Priester in das Heiligtum eindrangen:

> καὶ τολμήςαντες εἰςῆλθον καὶ εἶδον τὸ γεγονός, καὶ τὰ φατνώματα τοῦ ναοῦ ὠλόλυξαν καὶ αὐτοὶ περιεςχίςαντο ἀπὸ ἄνωθεν ἕως κάτω. καὶ τὸ cῶμα αὐτοῦ οὐχ εὗρον etc.

φατνώματα ist genau das Wort, mit dem die LXX an der zweiten der oben genannten Stellen כַּפְתֹּר wiedergiebt, während

[1] Selbst Resch in der hebr. Übersetzung seiner Λογια behält die פָּרֹכֶת bei.

[2] Offenbar meinem Novi Testamenti Graeci Supplementum (1896 S. 79 Rand) folgend.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Hieronymus limina hat. Und selbstverständlich wird sein, dass statt αὐτοὶ mit F^a (d. h. dem „textus quem ex Neandro post Grynaeum Fabricius repetiit") αὐτὰ zu lesen ist, wie schon Postle übersetzte: et ips*a* erant fissa a summo usque deorsum, bezw. dass αὐτοὶ ein falsches, αὐτὰ das richtige Explicitum ist, das in cod. D noch fehlt.

Um ein Zerreissen der Kleider durch die Priester handelt es sich hier nicht, obgleich schon der Codex C schreibt καὶ αὐτοὶ διεςχίςαντο τὰ ἱμάτια αὐτῶν etc.[1] und der Codex A noch ferner: καὶ οὗτοι ἐθρήνηςαν θρῆνον μέγαν. Vielmehr hat sich in beiden Fällen, wohl auf Grund alttestamentlicher Stellen, die Legende gebildet, dass über so grauenhaften Verbrechen die Steine des Heiligtums sich erregten.

Wie rasch muss sich die Legende gebildet haben, wenn sie in allen drei synoptischen Evangelien so entstellt vorliegt! Wie wichtig weiter der Fehler ist, falls er wirklich als solcher angesehen wird, für die Frage nach der Ursprache des Evangeliums, liegt auf der Hand.[2]

---

[1] Ebenso der syrische Text, den Mrs. Lewis in den Studia Sinaitica demnächst veröffentlichen wird, aus dessen Anlass ich auf die Stelle stiess. Interessant ist, dass statt περιεςχιςαντο, F^b —cχιcαν, R cχιcθηcαντο hat; „sic" bemerkt Tischendorf dazu; doch vermute ich, dass bei ihm der Abkürzungsstrich vor cχιcθ. fehlt, dass R περιεςχιcθηcαντο biete.

[2] Welche Folgerungen sich aus der Stelle für das Protevangelium Jacobi ergeben (Bekanntschaft mit dem Hebräer-Evangelium? Ursprache des Protevangelium?), hatte ich noch nicht Zeit zu untersuchen. Die ernstlichste Einwendung gegen meine Deutung hat Dalman erhoben (Worte Jesu I, 45): כַּפְתֹּר sei nie Bezeichnung der Oberschwelle gewesen, könne also im Hebräerevangelium gar nicht dafür gestanden haben, zumal dieses aramäisch geschrieben gewesen sei. Was כַּפְתֹּר Am 9, 1 Zeph 2, 14 wirklich war, wissen wir nicht sicher; Hieronymus giebt es an der zweiten Stelle durch limina wieder; an beiden ist סף = superliminare bei Hieronymus, enge damit verbunden, also ist ihm zuzutrauen, dass er כפתר auch einmal mit superliminare übersetzte, auch wenn es in Wirklichkeit Kapitell bedeutet haben mag. Des Hieronymus Übersetzung limina hängt an der angegebenen Stelle mit seiner Deutung des קִפּוֹד als ericius, LXX ἐχῖνος zusammen; der wird allerdings kein Kapitell erklettern. Aber diese Deutung ist durchaus nicht sicher, wie der Aufsatz von R. Sinker, Kippod: Porcupine or Bittern? (Essays and Studies, Cambridge 1900, 80—86) zeigen mag. Wie Matthew Pole's Synopsis ausweist, wird übrigens כפתר von Drusius, Mercier, Pagnini, Münster, der Zürcher Übersetzung, Tarnovius, Vatablus und Calvin mit Superliminare vel limen supernum übersetzt, sub porta templi (ad Amos 9, 1); limen supernum, quod Graeci ὑπέρθυρον seu ἀνώφλιον vocant (ad Zeph 2, 14). Auch die AV hat an letztgenannter Stelle noch upper lintels, an der ersten lintel of the door, beidemal mit der Randbemerkung Or chapiters or knob; die RV giebt chapiters.

Maulbronn. Eb. Nestle.

9. 5. 1902.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Der ungenähte Rock Jesu und der bunte Rock Josefs.

Diese beiden scheinen zunächst nichts mit einander zu thun zu haben. Man erinnert beim χιτὼν ἄραφος ἐκ τῶν ἄνωθεν ὑφαντὸς[1] δι' ὅλου Joh 19 an das von Jos. Ant. 3, 7 beschriebene Gewand des Hohenpriesters. Aber wenn Josef in der Leidensgeschichte als Typus Christi erscheint — wenigstens erkläre ich mir daraus die Bezeichnung der Jünger als ἀδελφοί Joh 20, 17 — so könnte auch die Hervorhebung eines besondern Kleidungsstückes daher stammen. Nun ist ja die Übersetzung „bunter Rock" für Gen 37 gar nicht sicher; gegenwärtig wird das hebr. Wort mit Vorliebe als Ärmelkleid oder Talar erklärt. Vor allem beachte man die Erklärung der syrischen Lexikographen (Thes. Syr. 3038), welche den entsprechenden syrischen Ausdruck כוּתִינָא דפַּרְיָתָא erklären: „ein Kleid, das ganz gewoben ist mit seinen Ärmeln" oder was פַּרְיָתָא sein mag: oder „mit dem die פַּרְיָתָא gewoben sind". Der Ausdruck „ganz gewoben" ist ganz derselbe wie Joh 19. Bei den Hebräern waren über den Rock Josefs verschiedene Deutungen in Umlauf; die eine verstand den Ausdruck von der Farbe, die andre von einer sonstigen Beschaffenheit; letztere scheint dem Verfasser des 4. Evangeliums bekannt gewesen zu sein.

Auch die zwei Schächer, zwischen denen Jesus gekreuzigt wird, von denen der eine begnadigt, der andere seinem Schicksal überlassen wird, erinnern unwillkürlich an die zwei Mitgefangenen des Josef in Gen 40, wo bei dem einen V. 19 der für die Kreuzigung übliche terminus technicus תָּלָה gebraucht ist. Dass die spätere Legende sie schon bei der Flucht nach Ägypten mit Jesus und seiner Familie in Verbindung bringt, hängt offenbar mit diesen ägyptischen Genossen des Josef zusammen. Als Ergänzung zu dem, was W. R. Paton (in dieser Zeitschrift 1901 S. 339) über die dreifache Kreuzigung beigebracht hat, darf dieser Zug vielleicht in diesem Zusammenhang noch Erwähnung finden.

Maulbronn. Eb. Nestle.

Die unverfälschte köstliche Narde.

In der holländischen philologischen Zeitschrift Mnemosyne, die wenig Lesern unserer Zeitschrift zu Gesicht kommen wird, erörtert S. A. Naber (1902, S. 1—15) den bis jetzt noch nicht befriedigend erklärten

[1] Meyer-Weiss[8] 598 accentuiert ὕφαντος.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Ausdruck νάρδος πιστική, der bei Mc 14, 3 und Joh 12, 3 sich findet. Schon zu ἤλειφεν (Joh 12, 3 Lc 7, 38) ist der Hinweis auf Athenaeus 15, p. 689b mitteilenswert τῶν μύρων ἃ μέν ἐστι χρίματα, ἃ δ' ἀλείμματα, wozu schon Casaubonus bemerkte: ἀλείφεσθαι proprium voluptariorum et mollium, χρίεσθαι etiam sobriis et ex virtute viventibus convenit. Naber vergleicht bei Homer γ 416, δ 49; Κ 577, Σ 350, weitere Stellen der Klassiker, den biblischen Sprachgebrauch, Nachrichten der Kirchenväter, bes. aus Clemens Alexandrinus, der (Paedag. II, 8, p. 207 Pott.), eine lange Liste von Salben giebt, die Bemerkung des Theophrast, dass Salben von Rosen, Lilien und Cyperblumen den Männern passen, den Frauen unter andern die Nardensalbe, was der Arzt Galen bestätigt, der die Nardensalbe für die beste erklärt und ihr noch „die kostbaren Salben der reichen Frauen" anreiht, die sie σπίκατα καὶ φουλίατα heissen (ed. K. XII p. 604 τὰ πολυτελῆ μύρα τῶν πλουσίων γυναικῶν, ἃ καλοῦσιν αὗται σπίκατα καὶ φουλίατα). Dass der Alabaster für Salbengefässe am besten sei, schreibt Theophrast (de odor. 41) und bestätigt Plinius (36, 12): ἄριστος τοῖς μύροις ὁ τοιοῦτος: nunc aliqui lapidem alabastriten vocant, quem cavant ad vasa unguentaria, quoniam optime servare incorrupta dicitur. Die beste Narde habe man in Tarsus bereitet, berichtet Apollonius bei Athenäus 15, 688 E. Destillation kannten die Alten noch nicht; also fügte man dem Saft zur Fixierung einen Stoff bei. Daher Plinius schreibt (13, 3) unguenta optime servantur in alabastris, odores in oleo, und zwar um so besser, je dicker das Öl sei, wie das Mandelöl; die Mandeln gerieten aber nach anderen Nachrichten in Cilicien besonders gut. Bei Athenäus (15, 691b) werden Salben zu 5 und 10 Minen angegeben; Salbe um 2 Minen fand keinen Beifall. Daher ist es ein geringes Geschenk, wenn nach Lucian (Dial. Meretr. 14) ein Liebhaber der Buhlerin ἀλάβαστρον μύρον ἐκ Φοινίκης δύο δραχμῶν bringt. Die Libra wird auf den dritten Teil eines Kilogramms berechnet, das Kilo kommt also auf 600—700 M. Plinius sagt: exceduntque quadringenos denarios librae. — Die lateinische Bibel giebt nardus spicata, daher die Franzosen parfum d'aspic, die Engländer spike-nard. Naber meint nun, dass statt πιστικη zu schreiben sei σπειστική, Narde, die ausgegossen, gespendet werden kann. Aber dies Wort giebt es nicht; und wenn er meint: nemo dixerit quomodo σπικάτης in πιστικῆς potuerit abire, halte ich das immer noch für die einfachste Lösung. Die erste Conjugation ist in die dritte übergegangen, spicatus in spicitus, wie probitus für probatus, vocitus für vocatus (bei Rönsch Itala u. Vulgata S. 296; vgl. ebenda S. 283) und dies zu pisticus umgestellt.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Aber so wie so bleibt das Wort ein schlagender Beweis von dem Zusammenhang der Evangelien. Naber sagt: Vetustissimam corruptelam esse vides quae ex altero Evangelio fluxit in alterum.

Maulbronn. Eb. Nestle.

Bethesda.

Ein Aufsatz von E. Brose „Der Teich Bethesda" in Heft 1 der Theol. St. u. Kr. 1902, 133ff., nimmt ohne weiteres die Lesart Bethesda als richtig an, deutet es als בֵּית אַשְׁדָּא locus effusionis, und verwirft die andere ב' חַסְדָּא. Zu gunsten derselben spricht aber der Umstand, dass die älteste syrische Übersetzung schon so umschreibt, verbunden mit der Beobachtung, dass ihren Umschreibungen meist eine richtige Erinnerung zu Grunde liegt; vergleiche z. B. die Wiedergabe des K von Κηφας und Καιαφας durch כאפא, קיפא. Die Frage ist aber, ob die Lesart Βηθεσδα richtig ist. Westcott-Hort und Tischendorf lesen Βηθζαθα, die ersteren am Rand Βηθσαιδα,[1] nur Weiss und Weymouth von den neueren behalten Βηθεσδα bei. Zu des ersteren Bemerkungen (Evv. p. 21) vgl. Revue biblique 1899, 636 note. Unter den bei Tischendorf nicht zu findenden Zeugen sind insbesondere die Scholien des Barhebraeus zu nennen, der zu dieser Stelle schreibt: „ב' חסדא mit hartem ד d. h. „Haus der Schande", weil sie in ihm die Opfer von dem Blut und Schmutz wuschen. Und einige lesen ב' ח mit weichem d, d. h. „Haus des Erbarmens", von der Hilfe, welche den Blinden und Lahmen dort zu teil wurde, wie Gen 39, 21: „Es war der Herr mit Josef und warf auf ihn חסדא." Das ist nicht genau, indem es im Griechischen προβατικὴ, d. h. „Haus der Excremente der Schafe" heisst und statt ב' ח sagt er בית צאתא". Dies ב' צ ist einerseits Umschreibung des griechischen Βηθζαθα, andererseits Deutung desselben und heisst „Haus des Unrats". Als Umschreibung ist es interessant, weil hier griechischem ζ semitisches צ entspricht, wie man es meist für Ναζαρεθ annimmt, ohne es mit sichern Beispielen belegen zu können; als Übersetzung unterliegt es einigen Bedenken.

Wenn nun aber Brose gegen die gewöhnliche Deutung des Namens einwendet: Keinesfalls bedeutet das בית die πεντε στοας, denn der

[1] Zu den Zeugen für diese Lesart ist jetzt auch die ägyptische Thonscherbe CIG IV, 9060 zu nennen, die Knopf zu seiner Vaterunser-Scherbe in den Mitt. des K. d. Arch. Inst. Athen. Abt. 25, 4 (1900) S. 320 erwähnt.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Teich selber hiess Bethesda ... daher beruht ... die jetzt beliebte Deutung als בית חסדא (als Haus der Barmherzigkeit ... also wie die „Charité" in Berlin) auf einer unbegreiflich ungenauen Auffassung des Textes: einen Teich kann man doch nicht „Charité" nennen,"[1] so ist die Ungenauigkeit auf seiner Seite, sofern er mit keiner Silbe der Lesart gedenkt, die unter den Neueren von Tregelles am Rand aufgeführt, von B. Weiss in den Text eingesetzt, allen Schwierigkeiten mit einem Schlag ein Ende macht. Man setze oder denke unter den letzten Buchstaben von κολυμβηθρα ein Iota subscriptum, übersetze also: „Es war aber bei dem Schafteich die (oder das) sogenannte Bethesda, ein Haus mit 5 Hallen." Diese Lesart ist, wie Tischendorf angiebt, schon von der Aldina und der Elzevier-Ausgabe von 1633,[2] nicht aber in den Drucken von 1624, 1656 und 1678 zu finden. Nach Pole's Synopsis hat auch Flacius Illyricus und Castalio diese Construction vertreten, letzterer mit der richtigen Bemerkung

> κολυμβήθρᾳ lego, 1) quod προβατικῇ sine substantivo non bene poneretur: 2) quia sic piscina vocaretur Bethesda, quod non piscinam, sed domum sonat.

Auch von den Alten haben viele προβατικη und κολυμβηθρα verbunden; man sehe die Belege bei Tischendorf, und heiter ist, dass Westcott-Hort durch einen reinen Druckfehler dafür zeugen, wie nahe diese Lesart liegt. Im Texte selbst lesen sie κολυμβήθρα als Nominativ, aber in ihrem zweiten Band, in den „Notes on Select Readings" p. 76 geben sie in beiden Drucken (1882 u. 1896) ἐπὶ τῇ προβατικῇ κολυμβήθρᾳ als ihren Text und dazu προβατικὴ κολυμβήθρα als westliche Variante. Auf die verschiedenen Formen des Namens und ihre Deutungen (Haus des Öls, der Fische, der Jäger, der Säulen, der Excremente der Schafe,[3] der Schande, der Barmherzigkeit, des Ausgusses, Neustadt) will ich nicht weiter eingehen; nur gegen die letzte von Brose vertretene bemerken, dass ein Substantiv der Form אֶשְׁדָּא bis jetzt im Aramäischen nicht nachgewiesen ist, also Bedenken unterliegt.

Maulbronn. Eb. Nestle.

[1] Gelegentlich sei angeführt, dass BHebr. zu No. 4 „ein Engel aber" u. s. w. bemerkt: „Einige sagen, dass dies Wort nicht zum Text des Buches gehöre." Die Heilkraft werde von einigen dem Umstand zugeschrieben, dass dort der Leib des Propheten Jesaja begraben gewesen sei.

[2] Meyer-Weiss, Johannes-Evangelium (8. A. 1893, S. 194) hat den seltsamen Fehler „Ebr. 1633". In der fünften von 1869 heisst es noch richtig „Elz."

[3] Cramer (Exegetica et critica I, 1890, p. 64) βηθσετα = בֵּית שִׁיתָא angeführt von Baljon.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Der Menschensohn in Dan 7, 13.

Bei der Erklärung dieser Figur kann man zu keiner Entscheidung darüber kommen, ob man an den messianischen König des Reichs oder an eine Personification des Volks der Heiligen zu denken habe. Gegen die erste und für die letzte Annahme spricht, dass von einem Messias sonst nicht die Rede ist und dass das Reich (cf. 7, 18. 27) dem Volk der Heiligen gegeben wird. Dennoch kann auch die an zweiter Stelle gegebene Auffassung nicht richtig sein, da derjenige, der gleich einem Menschensohn auf den Wolken des Himmels zu Gott kommt, von Hause aus eine himmlische Gestalt ist. Er ist ein Engelfürst (cf. dazu Dan 8, 15; 10, 5. 16) und „kommt aus dem Hintergrund des unsichtbaren Himmels, gelangt zu dem Alten der Tage und tritt bei ihm in die Weltherrschaft ein". Von den beiden angeführten Erklärungen wird man darum absehen müssen. Sie sind gleich verkehrt. Aber ist eine dritte möglich? Auf Grund von Dan 7, 18. 27 steht allerdings fest, dass die Übertragung der Reichsgewalt auf den Menschensohn den Empfang des Reiches durch das Volk der Heiligen bedeutet. Aber das führt nur zu der Annahme, dass der Menschensohn der personificierte himmlische Repräsentant des unter dem Volk der Heiligen verwirklichten Reiches ist. Wenn die Völker dieser Weltperiode ihre Schutzengel haben, wenn zumal das Volk Israel in Michael seinen Engelfürsten hat, so ist nicht zu verwundern, dass auch das unter dem Volk der Heiligen etablierte Reich der Zukunft in einer himmlischen Persönlichkeit repräsentiert gedacht wird.

Ich möchte nun aber weiter vermuten, dass die ganze Gestalt des Menschensohnes in Dan 7, 13 keine völlig freie Schöpfung des Verfassers ist, sondern dass derselbe dabei auf religionsgeschichtlicher Überlieferung fusst. In dem Abschnitt Dan 7, 9—14 weist der Feuerstrom, der sich weit und breit vor dem zum Gericht erschienenen Gott ergiesst und dem das Horn zur Verbrennung überliefert wird, deutlich auf persischen Einfluss. Es ist der Strom glühenden Metalls, der dem Gerechten wie Milch, dem Bösen wie verzehrendes Feuer wird. Auch die Tierungeheuer, die in Dan 7, 1ff. die Weltmonarchien repräsentieren, erinnern an den Parsismus, sofern auch da schädliche und gräuliche Tiere und tyrannische Könige die gottfeindlichen Werkzeuge Ahrimans sind. Und wenn nun nach Dan 7, 13 der Repräsentant des Gottesreiches einer ist, der einem Menschensohn gleicht und auf den Wolken

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

des Himmels kommt, so hat auch dies im Parsismus seine Parallele. Zunächst ist zu constatieren, dass der Parsismus das Gottesreich gerade so kennt wie die jüdische und christliche Eschatologie. Es heisst *Khshathra vairiya.* Doch ist dies nicht bloss ein abstracter Begriff. *Khshathra vairiya* wird zugleich — zumal an verschiedenen Stellen der Gathas — als Person aufgefasst und ist einer der Amesha Spentas aus Ahura Mazdas unmittelbarer himmlischer Umgebung. Wie in Dan 7, so hat also auch im Parsismus das Gottesreich einen persönlichen himmlischen Repräsentanten, ohne dass er, wenn das Reich Wirklichkeit wird, als der sichtbar gegenwärtige König des Reiches oder als Personification des Volkes, dem das Reich gehört, vorgestellt würde. Allerdings scheint dem Parsismus gegenüber in Dan 7 insofern ein gewisser Unterschied vorzuliegen, als hier Gott erst beim Gericht das Reich dem Menschensohn überträgt. Aber der Menschensohn ist doch vorher im Himmel vorhanden und beim Gericht wird an ihm nur realisiert, wozu er von Anfang bestimmt ist. Die Darstellungsweise des Verfassers von Dan 7 erklärt sich daraus, dass er in *Khshathra vairiya* unterscheidet zwischen dem Amesha Spenta in der himmlischen Umgebung Gottes und dem schliesslich auf Erden verwirklichten Reich und dass er diese beiden Seiten in *Khshathra vairiya* nur dadurch mit einander in Verbindung bringen kann, dass er dem Menschensohn in der Endzeit das Reich übertragen werden lässt. Diese Übertragung, kann man auch sagen, ist für den Verfasser von Dan 7 nur das Mittel, einerseits um das Verhältnis des himmlischen Menschensohns zu dem Gottesreich deutlich ins Licht zu setzen, andererseits um den Moment der Verwirklichung des Reichs zu bezeichnen. Die Übereinstimmung ist demnach auf beiden Seiten so vollständig, dass ich fragen möchte, ob wir nicht in dem parsischen *Khshathra vairiya* das Urbild des Menschensohns in Dan 7, 13 zu erkennen haben.

Amsterdam. D. Völter.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Zur Abwehr.[1]

Herr C. R. Gregory hat am Schluss des soeben erschienenen zweiten Bandes seiner „Textkritik des Neuen Testamentes", meinem noch unter der Presse befindlichen Werk „Die Schriften des Neuen Testamentes" die Ehre angethan, auf Grund des ausgesandten buchhändlerischen Prospectes von ihm schon jetzt Notiz zu nehmen. Nicht freilich, um dem Leser mitzuteilen, was es bieten will, sondern nur um an den programmatisch kurz gefassten, von mir formulierten Sätzen des Prospectes Ausstellungen zu machen. „Nur soviel hier zur Ehrenrettung des wissenschaftlichen Strebens früherer Textkritiker" fügt er bei. Da diese Ausstellungen, wenn sie berechtigt sind, mich entweder eines dummdreisten Täuschungsversuchs der Öffentlichkeit oder einer unverantwortlichen Unkenntnis der bisherigen Arbeitsleistung schuldig erweisen, bitte ich die Öffentlichkeit um die Erlaubnis einer sachlichen Richtigstellung, einer Ehrenrettung meiner eigenen Person.

Sein erster Satz lautet: Es ist nicht der Fall, dass „Tregelles, Tischendorf, B. Weiss und im Grunde auch Westcott und Hort den Text des Neuen Testaments unter ausschliesslicher Berücksichtigung der ältesten Unzialhandschriften hergestellt haben". Der aus dem Zusammenhang gerissene Satz, dessen Worte übrigens so vorsichtig abgewogen sind — Berücksichtigung, nicht Herbeiziehung; hergestellt, nicht erforscht —, dass sie auch an sich verständlich sein sollten, erhält seine unmissverständliche Deutung durch die dort ausführlich gegebene Gegenüberstellung der von mir befolgten Methode. Diese geht dahin, zuerst aus der systematisch durchforschten Gesammtüberlieferung von Texten aller Jahrhunderte eine grössere Anzahl alter Textrecensionen herauszuarbeiten, um dann aus der sachlichen Abwägung der von ihnen vertretenen auseinandergehenden Lesarten die Herstellung des Urtextes zu erstreben. Dieser Methode gegenüber ist es doch unleugbarer Grundsatz der genannten Forscher, in den Text die durch die ältesten Codices vertretenen Lesarten einzu-

[1] Obwohl diese Zeitschr. naturgemäss nicht der Ort sein kann, wo persönliche Fehden zum Austrag gebracht werden, habe ich doch diese Abwehr im Interesse der neutest. Wissenschaft aufnehmen zu sollen geglaubt. Es würde von einem bedauerlich tiefen Niveau wissenschaftlichen Anstandes zeugen, wenn es unwidersprochen bliebe, dass einem noch nicht erschienenen Werke auf Grund des Prospectes der Makel grober Ignorierung — absichtlicher oder unabsichtlicher wäre gleich schlimm — der Verdienste früherer Forscher angehängt wird. Die Äusserung Gregory's ist um so bedauerlicher, als der Anschein entstehen könnte, als ob in deutscher Wissenschaft der Concurrenzneid Worte und Thaten zu beeinflussen im stande sei. Je weniger dies hier der Fall sein dürfte, um so mehr hätte Gregory diese Sätze zu unterdrücken Anlass gehabt. E. P.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

stellen. Dass sie dies Princip wissenschaftlich begründeten und, wo die ältesten Codices differierten oder sonst ihnen der Verdacht eines Textverderbnis sich aufdrängte, mit Hilfe anderer, freilich auch hier grundsätzlich womöglich der nächstältesten, Zeugen die Entscheidung suchten — diesen Selbstverstand zu betonen, wo ich nicht ihre, sondern meine Methode zu skizzieren hatte, würde mir eher ihnen zu nahe getreten erscheinen.

Gregory fährt fort: „Ferner ist es irreführend, so zu reden, als ob Westcott und Hort zum Beispiel, um Tischendorf aus dem Spiele zu lassen, ihre Textrecension nicht ebenfalls ins zweite Jahrhundert zurückführten." Was habe ich denn gesagt? Ich teile mit, dass sich mir auf Grund meiner Methode mehrere, bis ins Detail festzustellende, alte Textrecensionen und Texttypen ergeben hätten, die im dritten, vielleicht im zweiten Jahrhundert hergestellt worden sind, und dass ich aus diesen den Urtext zu reconstruieren versuche. Rede ich damit so, als ob die allbekannte und wiederum für wissenschaftliche Forscher selbstverständliche Thatsache nicht existiere, dass meine Vorgänger den in ℵB erhaltenen, beziehungsweise von ihnen daraus emendierten Text, ihre Textrecension, bis ins zweite Jahrhundert zurückzuführen versuchen?

Meine verehrten Vorgänger bedürfen wahrlich mir gegenüber keines Ehrenretters. Aber vielleicht empfindet mein Mitarbeiter, dass er mit seinen Ausstellungen eines solchen bedarf. Ich will es gerne sein. Er hat, wie so manches, wovon er uns in den wenigen Erweiterungen berichtet, die sein neues Buch über die wortrechte Übersetzung seiner Prolegomena hinaus bietet, auch meinen Prospect zu rasch und flüchtig gelesen. von Soden.

Die Bibliographie betreffend.

Die Bibliographie soll in diesem Jahrgang probeweise in Wegfall kommen. Warum, habe ich im vorigen Jahrgang S. 168 schon angedeutet. Zu den dort genannten Hilfsmitteln ist im letzten Jahre noch die separat erschienene Bibliographie des Theol. Jahresberichtes (Berlin, Schweschke. M. 2) und die Bibliographie der Theol. Rundschau getreten, die ebenfalls für wenig Geld separat zu haben ist. Beide geben zum Teil die Litteratur genauer an, als ich es kann. Steht die Bibliographie aber nicht auf der Höhe, so ist sie die Opfer an Raum, den sie der Zeitschrift, und an Zeit, die sie mich kostet, nicht wert. Ich bitte aber die Leser, denen an einer Fortführung liegt, sich mit mir in Verbindung zu setzen. Wenn es als wünschenswert erscheint, werde ich sie am Ende des Jahrganges nachholen. E. Preuschen.

11. 5. 1902.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Cyprian als Enthusiast.

Von A. Harnack in Berlin.

Eine Untersuchung über Cyprian fällt an sich nicht mehr in den Kreis dieser Zeitschrift; aber „Cyprian als Enthusiast" darf sich in ihr doch sehen lassen; denn es ist ein Stück urchristlichen Altertums, das sich hier noch fortsetzt.

Wer von Tertullian zu Cyprian in den geschichtlichen Betrachtungen fortschreitet, glaubt in eine neue kirchengeschichtliche Periode eingetreten zu sein, die von der Tertullian's durch ein Jahrhundert getrennt sein müsse; und doch liegt zwischen beiden eine knappe Generation. Selten bieten in der Geschichte Lehrer und Schüler samt der Zeit, der sie angehören, ein so verschiedenes Bild!

Aber es finden sich doch bei Cyprian einige Züge, in denen er sich als ein Epigone der tertullianischen, ja einer noch früheren Epoche erweist — wunderbar genug bei dem Manne, der den Episkopat nicht nur zum Kerne der Christenheit, sondern auch zur Grundlage der Kirche gemacht hat, und der an Dutzenden von Stellen schreibt wie ein mittelalterlicher Papst. Seine Haltung im Ketzertaufstreit gehört hierher, in noch höherem Masse seine — das Hysteron-Proteron sei gestattet — donatistische Gesinnung (ep. 65. 67). Durch beides hat er seinem grossen Verehrer Augustin und der gesamten nordafrikanischen Kirche des 4. und 5. Jahrhunderts nachträglich die peinlichsten Schwierigkeiten bereitet. Dass er nicht selbst um allen Kredit gekommen ist, verdankt er dem Gedächtnis an seine geschichtliche Grösse, seinem Martyrium und seiner unvergleichlichen Bedeutung als abendländischer kirchlicher Schriftsteller.

In der „Altertümlichkeit", die er im Ketzertaufstreit und gegenüber lasterhaften Bischöfen bewährt hat, ist er durchweg ehrlich: was er hier zum Ausdruck gebracht, war ihm Herzenssache, wenn auch sein Bischofs-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

und Kirchenbewusstsein in jenem Streite sehr stark beteiligt gewesen ist. Schwieriger ist es über seinen Enthusiasmus zu urteilen.

Cyprian ein Enthusiast? wer will das glauben! Und doch finden sich enthusiastische Züge bei ihm nicht ganz selten; sie sind auch schon öfters bemerkt, aber m. W. im Zusammenhang und in ihrer Eigenart nicht genügend gewürdigt worden.

I.

Zum erstenmal lernen wir ihn als Visionär, d. h. als solchen, den Gott besonderer Offenbarungen gewürdigt hat, im 11. Brief kennen. Seine Situation war eine besonders ernste. Im Verstecke weilend, muss er für sein Ansehen in der Gemeinde fürchten, die durch die Verfolgung decimiert ist und durch die Heroen, die Confessoren, aufgeregt wird. Kaum zwei Jahre waren seit seiner Bischofsweihe verflossen; eine feste Stellung hatte er sich noch nicht erwerben können — seine Wahl war im Widerspruch zu einem Teile der Presbyter erfolgt —; in Rom war man seiner Flucht wegen von tiefem Misstrauen gegen ihn erfüllt und hatte diesem Misstrauen auch in Karthago Ausdruck gegeben. Nun soll er, der Entflohene, die Schwachen stärken, den Feigen Mut einflössen, den Hochmut der Heroen zügeln, die Einheit der Gemeinde und die Ordnung aufrecht erhalten! In den Briefen 7. 5. 6. 8. 9. 13. 14. 12 [wahrscheinlich in dieser Reihenfolge] hat er dies mit Geschick und Würde gethan, dabei verschiedene Töne anschlagend, von denen er hoffen durfte, dass sie der Gemeinde und den Confessoren zu Herzen gehen werden; aber die Nachrichten, die aus Karthago kamen, waren nicht beruhigend. Er versuchte es nun mit einem sehr ernsten Schreiben: die Verfolgung und Verwüstung der Gemeinde ist durch unsere Sünden hereingebrochen, weil wir den Weg des Herrn verlassen hatten, und nach Verdienst werden wir gerichtet. Unsre Habsucht, unser Hochmut, unsre Zwietracht und Eifersucht sind Schuld. Augenscheinlich dauerten diese groben Missstände auch während der Verfolgung fort. „Doch, welche Schläge, welche Hiebe verdienen wir nicht, da selbst die Bekenner, die doch den anderen das Beispiel guter Sitten geben sollten, die Disciplin nicht beobachten! Da das aufgeblasene und unverschämte Prahlen mit dem öffentlich abgelegten Bekenntnis einige zu frecher Überhebung geführt hat, so kamen nun die Martern — Martern, die nicht mit der Krone endigen, sondern den Bekenner dem natürlichen Tode überliefern."

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

In den aufgeblasenen, zuchtlosen Bekennern also sieht er den Hauptfeind der Gemeinde und den schlimmsten Gegner. Mit Recht; denn wie sollte er ihm beikommen? Dass sich Gott zu ihnen bekannt, der heilige Geist ihnen das Bekenntnis auf die Lippen gelegt, Christus in ihnen Wohnung genommen hat, konnte er nicht leugnen. Wie ihnen begegnen? Der „geistliche Mensch" wird von niemandem gerichtet; sie aber waren ohne Zweifel „geistliche" Menschen. Nur Ermahnen, Bitten, Anflehen war hier am Platze. Aber die Gemeinde musste ihrem Einflusse entzogen werden; freilich auch das war schliesslich nur mit dem Mittel des „Geistes" möglich; denn ohne denselben waren seine Waffen zu schwach. Dagegen Geist wider Geist — das hatte man schon oft erlebt, ohne daraus die Folgerung zu ziehen, dass zwei „Geister" sich gegenseitig aufheben, Cyprian fährt daher in seinem Schreiben an seine Gemeinde (c. 3) fort:

„Quod magis *suasit* et *compulit*, ut has ad vos litteras scriberem, scire debetis, *sicut dominus ostendere et revelare dignatur*, dictum esse in *visione*: ‚Petite et impetratis', tunc deinde praeceptum plebi adsistenti ut pro quibusdam personis designatis sibi peterent, in petendo autem fuisse dissonas voces et dispares voluntates et vehementer hoc displicuisse illi qui dixerat: ‚Petite et impetratis', quod plebis inaequalitas discreparet nec esset fratrum consensio una et simplex et iuncta concordia". [Cyprian geht nun wieder in die gewöhnliche Rede über, bringt Bibelsprüche, die Einheit betreffend, bei und schliesst den Abschnitt mit den Worten: „non venissent fratribus haec mala — die schweren Foltern statt der Märtyrerkrone oder der Freiheit —, si in unum fraternitas fuisset animata"].

Wer diese Vision erlebt hat, das sagt Cyprian nicht; die Ausleger nehmen hier und bei den gleich zu besprechenden beiden folgenden Visionen als selbstverständlich an, dass Cyprian selbst der Visionär sei[1]; aber die 4. Vision (c. 6) ist so eingeführt, dass man deutlich erkennt, Cyprian stützt sich in der 1. (und in der 2. und 3. Vision) auf eine wunderbare Mitteilung, die andere (in seiner Umgebung) erhalten hatten[2] (vgl. ep. 16, 4). Die Hauptsache bleibt, dass er sich auf die Vision gestützt hat. Diese selbst ist wenig durchsichtig geschildert, geht in eine biblische Admonition unmerklich über und zeigt auch dadurch, dass sie nicht aus

[1] In der deutschen Übersetzung (Kemptener Bibliothek) ist sogar ein „mir" eingeschoben.

[2] In der 2. Vision heisst es zudem ausdrücklich: „ille qui vidit"; dass sich Cyprian selbst hinter diesen Ausdruck versteckt hat, ist eine grundlose Annahme.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

erster Hand mitgeteilt wird. Die Scene ist etwa so zu denken: die Gemeinde ist im Gottesdienst versammelt, voll Sorge um das Geschick ihrer eingekerkerten Brüder; da ergeht eine Stimme: „Bittet, so werdet ihr empfangen"; die Gemeinde wird demgemäss angewiesen, für diese eingekerkerten Brüder Fürbitte zu leisten (vielleicht nicht nur für sie, sondern auch für den im Versteck weilenden Bischof, damit er ihnen zurückgegeben werde: so erklärt sich der dunkle Ausdruck „pro quibusdam personis designatis sibi", am besten); allein kein einmütiges Gebet, sondern verworrene und uneinige Stimmen dringen zu Gott herauf; natürlich kann er nun nicht helfen; denn solche Gebete missfallen ihm. Die Vision ist undeutlich — wo hat sie angefangen, wo endigt sie? wie verhält sich Vision und Interpretation? — aber die Tendenz ist unmissverständlich. Cyprian begnügt sich jedoch nicht mit dieser Mitteilung, die er geradezu als Veranlassung seines Briefs bezeichnet („suasit et compulit"). Er fährt fort (c. 4):

„Nam et illud *ostensum* est quod sederet paterfamilias sedente sibi ad dexteram iuvene, qui iuvenis anxius et cum quadam indignatione subtristis maxillam manu tenens maesto vultu sedebat. alius vero in sinistra parte consistens rete portabat, quod se mittere ut circumstantem populum caperet minabatur. et cum miraretur quid hoc esset ille qui vidit, dictum est ei iuvenem qui ad dexteram sic sederet contristari et dolere quod praecepta sua non observarentur, illum vero in sinistra exultare quod sibi daretur occasio ut a paterfamilias potestatem sumeret saeviendi. hoc prius longe *ostensum* est quam tempestas vastitatis huius oriretur. et videmus impletum quod fuerat ostensum".

Dies ist eine wirkliche Vision — ein einziges klares Bild — oder doch die glücklichste Nachbildung einer solchen. Aber noch mehr, es ist eine klassische Vision; denn sie wiederholt einen Urtypus der geistlichen Anschauung: Gott als Hausvater in der Mitte sitzend, ihm zur Rechten das gute Princip — hier natürlich Christus, in der gewöhnlichen Erscheinungsform als Jüngling — ihm zur Linken der Satan. Diese Vision geht in ihren Ursprüngen weit zurück, weit hinter Hiob, in die grauesten Vorzeiten der Religion. Der trauernde Christus, der das Kinn mit dem Arme stützt (also auch „Bein mit Beine deckt") — man beachte, dass sein Zorn und Unwillen aus Scheu nur leise angedeutet ist —, muss zusehen, wie sein böser Rivale, der mit dem Netz dasteht, von Gott die Gewalt zu wüten empfängt; denn wenn die Menschen die Gebote übertreten, so muss der Teufel sein Recht empfangen. Der Teufel zur Linken Gottes! in einem Zeitalter, in welchem

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

bereits um dogmatische Kleinigkeiten (Monarchianismus) gestritten wurde, erbaute man sich noch an einem solchen Bilde, oder vielmehr, man sah es noch und zitterte. Dass die Interpretation in der Vision selbst erfolgt, ist etwas ganz gewöhnliches; der angelus interpres ist in der Regel zur Stelle. — Wiederum ist die Tendenz, in der Cyprian die Vision gebraucht hat, ganz unmissverständlich. Dass die Vision schon vor längerer Zeit sich ereignet hat, erhöht ihm ihre Bedeutung; denn sie hat sich erfüllt: der Teufel fängt die Menschen und wütet in der Gemeinde. Es folgen nun im Briefe sehr eindringliche Ermahnungen zum Gebet, eingeleitet durch einen dritten Hinweis auf ausserordentliche göttliche Anweisungen (c. 5):

„Oremus instanter et adsiduis precibus ingemescamus. nam *et hoc nobis non olim per visionem exprobratum est* sciatis, quod dormitemus in precibus nec vigilanter oremus". Hier handelt es sich um Vorwürfe, die Gott in der Vision erhoben hat; aber auch diesmal ist noch nicht Cyprian selbst der Empfänger; denn also fährt er (c. 6) fort:

„Denique ad minimum famulum suum et in delictis licet plurimis constitutum et dignatione eius indignum tamen *ille* pro sua circa nos bonitate *mandare dignatus est.* ‚dic illi', inquit, ‚securus sit, quia pax ventura est, sed quod interim morula est, supersunt adhuc aliqui qui probentur'. sed et de victu parco et sobrio potu *divinis dignationibus admonemur*".

Also nun erst führt Cyprian eine ihm selbst gewordene göttliche Mitteilung ins Feld. Dass ihn, den entflohenen Bischof, Gott einer solchen gewürdigt hat, musste den Lesern auffallend sein[1]. Cyprian durfte daher nur im Tone tiefster Bescheidenheit von ihr sprechen. Doch sind solche Äusserungen der Selbstwegwerfung schon längst bei Predigern üblich gewesen; man vgl. die Briefe des Ignatius (περίψημα ὑμῶν) und die Homilie, die unter dem Namen „2. Clemensbrief" citiert wird (c. 18; καὶ γὰρ αὐτὸς πανθαμαρτωλὸς ὢν καὶ μήπω φεύγων τὸν πειρασμόν, ἀλλ' ἔτι ὢν ἐν μέσοις τοῖς ὀργάνοις τοῦ διαβόλου). Die Vision ist so zu denken, dass Gott einem Engel — er ist der mit „dic" Angeredete — die Botschaft an Cyprian überträgt (vgl. den „Hirten"). Die Botschaft ist eine doppelte: der Friede kommt bald; aber noch müssen etliche erprobt werden — eine kluge Mitteilung, bei der die Thatsache, dass überhaupt etwas mitgeteilt wird, die Hauptsache ist. — Die göttlichen Admonitionen gegen Völlerei scheinen nicht an Cyprian, sondern an andere ergangen zu sein.

[1] Doch hoffte Cyprian schon ep. 7 auf göttliche Anweisungen.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

2.

Der Brief hat trotz des Aufgebots der stärksten Mittel seinen Zweck nicht erreicht. Die Auflösung der Gemeinde[1] machte Fortschritte, und leichtfertige und ehrgeizige Confessoren untergruben durch ihre Friedensbriefe alle Zucht und Ordnung in der Gemeinde. Die drei Briefe 15—17 treten diesem Treiben mit neuem Nachdruck entgegen. Daher werden auch wieder Visionen aufgeboten, und zwar, wie im 11. Brief, Visionen anderer und eine solche, die Cyprian selbst zu Teil geworden ist (ep. 16, 4):

„Castigare nos itaque divina censura nec noctibus desinit nec diebus. *praeter nocturnas visiones per dies quoque impletur apud nos spiritu sancto puerorum innocens aetas, quae in ecstasi videt oculis et audit et loquitur ea quibus nos dominus monere et instruere dignatur.* et audietis omnia quando me ad vos reducem fecerit *dominus, qui ut secederem iussit*".

Das Bild, welches wir hier von der Stimmung der Umgebung Cyprian's im Versteck[2] erhalten, ist sehr instruktiv. Dieser kluge, energische und herrschsüchtige Mann ist von Visionären und Ekstatikern umgeben. Nicht nur Nachts ereignen sich die Visionen, sondern auch am Tage, und ergriffen von der Ekstase werden vor allem die halbwüchsigen Knaben[3], die sich um Cyprian befinden. (Es sind vielleicht dieselben, deren Visionen er im 11. Brief erzählt hat; denn zwischen beiden Briefen liegt nur eine kurze Zeit). Der Ausbruch dieser visionären Erscheinungen kann nicht ohne Einwirkung, jedenfalls nicht ohne Zulassung, Cyprians selbst erfolgt sein; denn er beherrschte seine Umgebung. So sehr war er also trotz seines Klerikalismus ein Christ alten Schlages[4]. Aber ein doppeltes ist hier noch wichtig: erstlich, diesmal berichtet er nicht die Visionen selbst; er verschiebt vielmehr die Mitteilung bis auf seine Rückkehr; vielleicht soll darin eine Art Strafe liegen. Zweitens, er sagt diesmal mit dürren Worten, dass er auf einen göttlichen Befehl hin sein Bisthum ver-

[1] Erschütternd ist in dieser Hinsicht der Schlusssatz des 14. Briefes nach Karthago: „Fraternitatem si qua vobiscum est multum a me salutate".

[2] Wo dieses Versteck zu suchen ist, ist unbekannt.

[3] Der Ausdruck „innocens aetas" stammt aus Tertull., de bapt.

[4] In den römischen Schreiben, die sich in der cyprianischen Sammlung befinden, fehlt das visionäre Element ganz. Die relative Nüchternheit selbst der römischen Confessoren tritt in dem Brief 31 (c. 2) an Cyprian charakteristisch hervor: „Ex tuis litteris vidimus gloriosos illos martyrum triumphos et oculis nostris *quodammodo* caelum illos petentes prosecuti sumus et inter angelos .... constitutos *quasi* contemplati sumus. sed et dominum apud patrem suum testimonium illis promissum perhibentem auribus nostris *quodammodo* sensimus". Auch von Novatian wird niemals etwas Ekstatisches berichtet.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

lassen habe und ins Versteck gegangen sei. Dies zu behaupten hat er bisher nicht gewagt und hat auch die Behauptung niemals wiederholt[1]. Sie wirkt eben in ihrer Isolierung recht peinlich: wäre er sich wirklich bewusst gewesen, lediglich einem göttlichen Befehl gefolgt zu sein, so müsste der Ton seiner Briefe anders lauten als er lautet.

3.

Als Cyprian nicht mehr länger zögern durfte, in seine Gemeinde zurückzukehren, obgleich die Verhältnisse sich immer ungünstiger für ihn gestaltet hatten, beschloss er zuvor den Clerus mit Männern seines Vertrauens durch eigene Wahl zu besetzen. Das war ein kühnes Unternehmen, ja dem Herkommen gegenüber ein Gewaltstreich; aber er musste ihn riskieren. Die Wahl des Saturus und Optatus kündigt er dem Clerus einfach an (weil sie, wie er behauptet, schon früher zu diesen Ämtern designiert worden sein), die aber des Celerinus (ep. 39, 1) und Numidicus (ep. 40, 1) motiviert er unter Berufung auf göttliche Kundgebungen[2]. In bezug auf ersteren schreibt er nach Karthago:

„Celerinum fratrem nostrum ... clero nostro *non humana suffragatione sed divina dignatione* (coniunximus). qui cum consentire dubitaret, *ecclesiae ipsius admonitu et hortatu in visione per noctem* compulsus est ne negaret. nobis suadentibus cui plus licuit [scil. deus] et coegit". In bezug auf letzteren:

„*Admonitos* nos et *instructos* sciatis *dignatione divina*, ut Numidicus presbyter adscribatur presbyterorum Carthaginiensium numero etc.".

Man kann hier eine Steigerung beobachten. Die ersten beiden kündigt Cyprian einfach der Gemeinde an, weil er durch ihre Wahl nur eine frühere Designation verwirkliche; die Einsetzung des Celerinus wird durch eine Vision nachträglich von Gott bestätigt — Celerinus hat die Offenbarung gehabt —; die Einsetzung des Numidicus wird auf direkte göttliche Anweisung zurückgeführt.

[1] In dem Brief an die Römer (ep. 20, 1) schreibt er: „Sicut domini mandata instruunt, orto statim turbationis impetu primo, cum me clamore violento frequenter populus flagitasset, non tam meam salutem quam quietem fratrum publicam cogitans interim secessi, ne per inverecundam praesentiam nostram seditio quae coeperat plus provocaretur". Das lautet anders; die „domini mandata" können nicht Spezialoffenbarungen sein (es würde wohl in diesem Fall der Singular stehen), sondern evangelische Sprüche. „Inverecunda praesentia nostra" ist übrigens in diesem Fall ein recht dunkler Ausdruck.

[2] Schon ep. 33, 2 hat er seinen Entschluss, gehorsame Gefallene milde zu behandeln auf Eingebung Gottes zurückgeführt, „qui dignatus est ostendere quid eiusmodi et tales servi de eius bonitate mereantur."

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Die Vision des Celerinus zeigt, dass dieser Confessor im Hirten des Hermas lebte; wie diesem, so ist auch ihm die Kirche im Traum erschienen[1]. In welcher Weise Gott aber den Befehl gegeben hat, den Numidicus zu wählen, und wem, das verschweigt Cyprian. Die Gemeinde soll sich mit der blossen Thatsache begnügen[2].

4.

Cyprian war längst wieder in seine Gemeinde zurückgekehrt, hatte sie gesammelt, befestigt und das Schisma so gut wie beseitigt[3], da kam ihm plötzlich noch ein empfindlicher Angriff (im Jahre 253/54). Ein Confessor, übrigens Laie, namens Florentius, erhob gegen ihn den schlimmsten Verdacht: nicht nur masslosen Hochmut warf er ihm brieflich vor und dass er es sei, der die Gemeinde gespalten habe, sondern auch grobe, ja widernatürliche Unzucht[4]. Cyprian hat ihm im 66. Brief geantwortet[5]; ob er sich von den Vorwürfen zu reinigen vermocht hat, das braucht uns hier nicht zu kümmern. Die Ausführungen überzeugen nicht ganz, jedoch der Schlusssatz: „habes tu litteras meas et ego tuas; in die iudicii ante tribunal Christi utrumque recitabitur" zeigt ein gutes Gewissen; aber lehrreich in dem uns interessierenden Zusammen-

---

1 Mit Celerinus zusammen wird Aurelius (ep. 39, 4) dem Clerus beigefügt. Auch von ihm heisst es, er sei „*divina dignatione* promotus"; wie dies aber näher zu denken ist, darüber hat Cyprian geschwiegen.

2 Dass auch die karthaginiensische Gegenpartei (unter der Führung der Confessoren und einiger Presbyter) sich auf göttliche Offenbarung zu berufen hat, ist an sich wahrscheinlich oder vielmehr selbstverständlich, da ja, was der Confessor in religiösen Angelegenheiten thut, an und für sich als Anordnung Christi angeschaut wurde. Da Cyprian dies in thesi nicht in Abrede stellen konnte und wollte, so schwieg er über dies Machtmittel seiner Gegner; aber die Warnungen im 43. Brief (c. 5) vor Pseudopropheten ist beachtenswert. Cyprian citiert Jerem 23, 16f.: „Nolite audire sermones *pseudoprophetarum*, quoniam *visiones cordis eorum frustrantur eos.* locuntur, sed non ab ore domini. dicunt eis qui abiciunt verbum domini: pax erit vobis". Das war deutlich genug. Dann folgt das nicht minder anzügliche Citat Deut 13, 5: „et *propheta* ille aut *somnium somnians* ille, qui locutus est, ut errare te faceret a domino deo tuo".

3 Auch dabei hat die Berufung auf Visionen nicht gefehlt. In dem Beschluss der karthaginiensischen Synode vom J. 252 wird die Wiederaufnahmen der Gefallenen (ep. 57, 5) motiviert (1) durch die Formel „spiritu suggerente", (2) durch die andre „*domino per visiones multas et manifestas admonente*". Auch heisst es (l. c.) „*divinitus frequenter nobis ostensum est*", dass die herankommende neue Verfolgung schlimmer sein werde, als die decianische. Also der gesamte afrikanische Episcopat beruft sich auf Visionen!

4 Ep 66, 1: „tam infanda tam turpia tam etiam gentilibus execranda"; c. 1: „incestus"; c. 7: „incesta, impia, nefanda"; c. 9: „domino et Christo eius *puro atque immaculato ore* sacrificia et in perscutione pariter et in pace indesinenter offero".

5 Der Charakter des Angreifers als Confessor legte dem Cyprian grosse Reserve auf.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

hang ist es, wie sich Cyprian für die Stellung des Bischofs, den niemand zu kritisieren habe ausser Gott[1], auf eine göttliche Offenbarung beruft (c. 10):

„Memini quid iam mihi sit *ostensum*, immo quid sit servo obsequenti et timenti *de dominica et divina auctoritate praeceptum*; qui inter cetera quae *ostendere et revelare dignatus est* et hoc addidit: ‚Itaque qui Christo non credit sacerdotem facienti postea credere incipiet sacerdotem vindicanti'. quamquam sciam *somnia* ridicula et *visiones* ineptas quibusdam videri, sed utique illis qui malunt contra sacerdotes credere quam sacerdoti. sed nihil mirum, quando de Joseph fratres sui dixerunt: ‚ecce somniator ille venit, nunc ergo venite, occidamus illum', et somniator postea quod somniaverat consecutus sit et occisores et venditores confusi sint, ut qui verbis prius non credidissent factis postmodum crederent".

Diese Ausführung ist in mehr als einer Hinsicht interessant: erstlich, die Offenbarung, auf die sich Cyprian beruft, ist ihm selbst geschenkt worden, daher auch hier wieder, wie oben sub 1 (Schluss), der Ausdruck der Bescheidenheit; zweitens, sie ist nicht ad hoc geschehen, sondern Cyprian erinnert sich eines früheren Vorgangs; drittens, das was er mitteilt, ist nur der Schluss dessen, was er als Offenbarung erlebt hat; viertens, es war keine blosse Schauung, sondern ein Befehl de dominica et divina auctoritate; fünftens, derselbe bezog sich auf die Würde des bischöflichen Amtes, war in ganz bestimmte Worte gefasst und drohte mit der Rache Christi wider den, der die Einsetzung des Bischofs, durch Christus in Zweifel zieht. Schon Ignatius hat, 140 Jahre vor Cyprian, den Geist verkündigen hören (ad Philad. 7): „Thut nichts ohne den Bischof" (τὸ πνεῦμα ἐκήρυσσεν, λέγον τάδε „χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου μηδὲν ποιεῖτε"); etwas ähnliches will auch Cyprian als Abschluss einer umfassenderen, von ihm leider nicht mitgeteilten, Offenbarung gehört haben; nur enthielten die Worte eine furchtbare Drohung gegen die Verächter des Bischofs. Episkopalismus und Enthusiasmus haben sich in Cyprian enge verbunden, der erstere ist bekanntlich in den Jahren 251—54 kräftig gewachsen, der letztere aber hat nicht abgenommen. Die beiden grossen Kräfte — die grössten, über die die Religion verfügt — liegen verbunden in Cyprian's Hand: die Gewalt des Amtes und die Gewalt des „Geistes". Wer kann diesen verbündeten Mächten widerstehen; sie müssen jeden Ungehorsam bändigen! Der Versuch aber, sie beide in dem Bischof zu vereinigen, den Cyprian gemacht hat, hat wenige oder keine Nachfolger in der Kirche gefunden. Alles hat seine

[1] Das widerspricht freilich seinen eigenen Ausführungen ep. 65 und 67.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Grenzen, und dieses Unternehmen, die Gewalten zu potenzieren, schien unglaubwürdig und liess sich nicht durchführen. Cyprian spricht in diesem Briefe neben der Sprache des unverantwortlichen Bischofs die Sprache des Visionärs, der zu Christus ein Privatverhältnis besitzt und in seinen Entschlüssen direkt von „seinem Herrn" geleitet wird (c. 9: „prius *dominum meum*[1] consulam an tibi pacem dari et te ad communicationem ecclesiae suae admitti *sua ostensione et ad monitione permittat*")[2]; allein er selbst muss bereits klagen, „somnia ridicula et visiones ineptas quibusdam videri". Er behauptet zwar, so urteilten nur die, welche dem Bischof widerspenstig seien; aber es liegt auf der Hand, dass die Gemeinden auf die Dauer Bischöfe mit der „Amtsgnade", wie sie Cyprian in Anspruch nahm, nicht zu ertragen vermochten, wenn sie zugleich Propheten sein wollten d. h. lebendige göttliche Orakel. Dieser Zustand konnte erst eintreten, nachdem ein Bischof an die Spitze aller getreten und die Indifferenz zugleich so gross geworden war, dass man sich in der Sphäre der religio publica alles gefallen liess — also im 19. Jahrhundert. Cyprian ist durch seine Verbindung von Episkopalismus und Enthusiasmus sozusagen der erste Papst gewesen, und es hat lange gedauert, bis er einen Nachfolger erhalten hat[3].

„Somnia ridicula, visiones ineptas" — dieses Urteil karthaginiensischer Christen bezeichnet eine grosse Wendung! Im Kampf mit dem Montanismus war man soweit noch nicht gegangen; man hatte die montanistischen Träume und Visionen nicht für lächerlich und absurd, sondern für diabolisch erklärt. Damit erkannte man sie noch immer als überirdisch an; erst die Lächerlichkeit tötet, und Christen in Karthago fingen an zu lachen.

5.

In Afrika war die Praxis, das Abendmahl mit Brod und Wasser zu feiern, ziemlich verbreitet und von langer Zeit her eingewurzelt. Be-

[1] Diese pietistische Sprache des Confessors oder Visionärs hatte Cyprian bislang niemals geführt.

[2] In der Aufzählung seiner Rechtstitel als Bischof dem Cornelius von Rom gegenüber hat sich Cyprian (ep. 59, 6) nicht auf seine Visionen berufen; das ist bemerkenswert.

[3] Dass sich die Synoden als berufene Organe des h. Geistes fühlten, ist eine Erscheinung für sich und steht unter einer anderen Voraussetzung (musste auch andere, relativ erträglichere Folgen haben) als die persönliche Inspiration des Bischofs. Act. 15 bietet den verhängnisvollen Vers, auf den die Inspiration der Synoden von Anfang an begründet worden ist.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

deutende Bischöfe, wie Cäcilius von Biltha, verteidigten dieselbe; man berief sich auf die Tradition und die Opportunität und hatte auch einen Schriftbeweis zur Hand. Cyprian nahm schweren Anstoss an dieser Praxis; aber er empfand die Schwierigkeit einzugreifen sehr lebhaft — Bischöfe belehren zu wollen war ein gefahrvolles Unternehmen, aus dem leicht ein Schisma entspringen konnte. Endlich entschloss er sich zu einem öffentlichen Schritt in Form eines überaus sorgfältig überlegten und ausgeführten Schreibens (ep. 63), dem weitere Schreiben nachfolgen sollten (s. ep. 63, 17). Vortreffliche Gründe standen ihm zu Gebote; aber augenscheinlich misstraute er ihrer durchschlagenden Kraft; darum berief er sich auch hier auf eine ihm zu Teil gewordene Specialanweisung Gottes. Gleich im Eingang des Briefs lesen wir (c. 1):

„Non hoc putes, frater carissime, nos nostra et humana conscribere aut ultronea voluntate hoc nobis audaciter adsumere, cum mediocritatem nostram semper humili et vercunda moderatione teneamus. *sed quando aliquid deo inspirante et mandante praecipitur, necesse est domino servus fidelis obtemperet*, excusatus apud omnes quod nihil sibi adroganter adsumat, qui offensam domini timere compellitur, nisi faciat quod iubetur“[1].

Wie ihm Gott in diesem Fall die Inspiration und den Befehl hat zu Teil werden lassen, sagt er nicht; aber durch den Recurs auf einen solchen war er gegen den Vorwurf des Hochmuts bez. die Anklage, den massgebenden Oberbischof spielen zu wollen, gedeckt. Wer mag hier an die Inspiration Cyprians, d. h. an seinen Glauben an sie, glauben? Dass er aber ein starkes Pflichtgefühl mit Inspiration verwechselt hat, damit kann man ihn nicht entschuldigen. Augenscheinlich will er die Meinung erregen, Gott habe ihm in einer ganz bestimmten Weise durch eine Offenbarung den Auftrag gegeben, seiner Landeskirche mitzuteilen, das Abendmahl dürfe nicht länger mehr mit Brod und Wasser gefeiert werden.

6.

Ob Cyprian auch in dem Ketzertaufstreit sich auf eine Specialoffenbarung berufen hat, kann trotz ep. 73, 13 zweifelhaft erscheinen; denn die Worte, die er der Berufung auf eine irrtümliche Tradition entgegensetzt: „post *inspirationem* et *revelationem* factam, qui in eo quod erraverat perseverat prudens et sciens, sine venia ignorantiae peccat“,

[1] Man vgl. dazu den Schluss des Briefs (c. 19), man müsse das, was in früherer Zeit irrtümlich geschehen war, *domino monente* nun corrigieren.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

brauchen nicht notwendig speziell auf den Ketzertaufstreit bezogen zu werden, sondern können generell gemeint sein. Sehr bemerkenswert aber ist, dass Cyprian am Schluss des Briefs, von seinem Büchlein „de bono patientiae" sprechend, sagt, dass er dasselbe *„permittente domino et inspirante"* verfasst habe. Cyprian nimmt also für dieses Schriftwerk Autorisierung und Inspiration in Anspruch und erweist sich auch hierin als ein Christ, der einen sehr alten, aber schon obsolet gewordenen Anspruch fortsetzt: die alte Überzeugung, dass jede erbauliche christliche Darlegung inspiriert sei, war seit dem Ende des 2. Jahrhunderts nicht nur erschüttert, sondern untergraben und fast verschwunden. In der Folgezeit aber ist es sehr wichtig geworden, dass Cyprian selbst Inspiration für eine seiner erbaulichen Schriften ausdrücklich in Anspruch genommen hat; denn aus diesem Auspruch folgte, dass man im Abendland die cyprianischen Schriften ganz nahe an die heiligen Bücher herangerückt hat. Man vgl. wie sich bereits zu Lebzeiten Cyprian's die numidischen Confessoren über jene Schriften ausgedrückt haben (ep. 77, 1), und andere numidische Confessoren sprechen gleichzeitig (ep. 78, 2) in ihrem Brief an Cyprian von der *„prophetia* quam litteris tuis *spiritu sancto plenus* spopondisti."

7.

Abgesehen von einer Stelle erinnere ich mich nicht, dass Cyprian in seinen Tractaten Visionen anführt und sie verwertet. Die einzige Stelle ist aber wertvoll, sie findet sich de mortalitate 19. 20. Erstlich erzählt hier Cyprian sehr ausführlich eine Vision, die ein Bischof auf dem Totenbett gehabt hat; zweitens spricht er selbst von häufigen Offenbarungen Gottes, die ihm selbst geschenkt worden sind:

„Cum quidam de collegis et consacerdotibus nostris infirmitate defessus et de adpropinquante morte sollicitus commeatum [Aufschub] sibi precaretur, adstitit deprecanti et iam paene morienti iuvenis honore et maiestate venerabilis, statu celsus et clarus aspectu et quem adstantem sibi vix possit humanus aspectus oculis carnalibus intueri, nisi quod talem videre iam poterat de saeculo recessurus. atque ille non sine quadam animi et vocis indignatione infremuit et dixit: *‚Pati timetis, exire non vultis, quid faciam vobis?' increpantis* vox et *monentis*, qui de persecutione sollicitus, de arcessitione securus non consentit ad praesens desiderium sed consulit in futurum". Cyprian bemerkt nun, dass diese Vision dem Sterbenden nicht um seinetwillen zu Teil geworden sei —

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

er war ja schon im Verscheiden, — sondern unsretwegen: „audivit, ut diceret; audivit non sibi ille sed nobis". Dann fährt er fort:

„Nobis quoque ipsis minimis et extremis *quotiens revelatum* est, *quam freqenter atque manifeste de dei dignatione praeceptum est*, ut contestarer adsidue, ut publice praedicarem fratres nostros non esse lugendos arcessitione dominica de saeculo liberatos, cum sciamus non amitti sed praemitti, recedentes praecedere, ut proficiscentes ut navigantes solent desiderari eos debere, non plangi, nec accipiendas esse hic atras vestes, quando illi ibi indumenta alba iam sumpserint, occasionem dandam non esse gentilibus, ut nos merito ac iure reprehendant, quod quos vivere apud deum dicimus ut extinctos et perditos lugeamus etc.".

Die Vision anlangend, so beachte man (cf. ep. 11), dass Christus auch hier als der grosse, herrliche junge Mann erscheint; er zürnt wie in ep. 11, und zwar ist der Unwille hier stärker ausgedrückt als dort. Zu den Worten: „vix possit humanus aspectus etc." vgl. Apoc. Petr. 6: οὐκ ἐδυνήθημεν ἀντιβλέψαι u. ä. St.; aber der Blick des Sterbenden kann und darf schon sehen, was der noch ganz im Leben stehende nicht zu schauen vermag. Das Wort des Jünglings ist kraftvoll und prägt sich dem Gedächtnis tief ein. Wie erschütternd musste es wirken, als es der Sterbende erzählte und es nun weiter berichtet wurde! Es ist wie ein Nachhall aus älterer Zeit; zu dem „pati timetis" vgl. den Spruch des Parakleten bei Tertullian (de fuga 9; cf. de anima 55): „Nolite in lectulis nec in absorsibus et febribus optare exire, sed in martyriis, uti glorificetur qui est passus pro vobis". Seitdem ist die weltförmige Entwickelung fortgeschritten; die Christen sind nicht nur Martyriums-, sondern auch Todesscheu geworden. Neben dem Ernst liegt ein Hauch von Naivetät in dem Wort des Herrn: „Quid faciam vobis?" Es sind seine Erlösten; in die Hölle kann er sie nicht schicken; er will sie zu sich holen, aber sie fürchten sich zu leiden und sie wollen das Leben nicht verlassen! Beachtenswert ist es auch, dass ein Bischof hier der Visionär ist; Cyprian ist also nicht der einzige Bischof gewesen, der damals Visionen in Afrika empfangen hat.

Dass ihm häufige Offenbarungen geschenkt worden sind — und zwar zu einem und demselben Zweck wiederholte —, sagt Cyprian nur hier. Wie sich dieselben vollzogen haben, hat er leider verschwiegen. Der Ausdruck äusserster Bescheidenheit („nobis minimis et extremis") fehlt auch hier nicht, ebensowenig der terminus „dignatio". Die Offenbarungen hatten den Zweck, auf Cyprian's Predigten einzuwirken; öffentlich sollte er gegen das Einreissen der heidnischen Sitte vorgehen, die

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Verstorbenen zu beklagen. Vermissen darf sie der Christ — mir scheint das schon eine gewisse Concession —; aber freuen soll er sich ihrer Reise. Wie stark müssen in dieser Gemeinde angesichts des Todes die Gefühle der Natur wiederum die Oberherrschaft erlangt haben über die religiöse Stimmung, wenn Cyprian es als einen speciellen göttlichen Auftrag mitteilt, man solle die Trauer und Trauerfeierlichkeiten in Bezug auf die Todten als unchristlich verbannen!

8.

Pontius, der Biograph Cyprian's, behauptet, wie Cyprian selbst (s. o.), dass die Flucht in der decianischen Verfolgung auf directen göttlichen Befehl erfolgt sei (Vita 7: „domino latebram tunc iubente", cf. c. 8: „secessum vere fuisse divinum"). Ausserdem erzählt er ausführlich eine „visitatio dei", welche Cyprian in seinem letzten Exil erlebt, und die der Bischof ihm und andern in seiner Umgebung berichtet habe. Es handelt sich um einen Traum, der nach den Worten Cyprians von Pontius wiedergegeben wird (c. 12).

„Apperuit mihi", inquit, „nondum somni quiete sopito iuvenis ultra modum hominis enormis, qui cum me quasi ad praetorium duceret, videbar mihi tribunalis sedentis proconsulis admoneri etc". Die Fortsetzung ist nicht besonders interessant und mag nachgelesen werden; aber der ganze Vorgang bestätigt den Spott, der von einigen in der karthaginiensischen Gemeinde geäussert worden ist (s. o.); „Sehet den Träumer". Dass Jesus wiederum als junger Mann von ausserordentlicher Grösse erscheint, ist zu beachten.

Wie über Cyprian's „Enthusiasmus" zu urteilen ist, überlasse ich dem Leser; aber ich darf ihn wohl davor warnen, den Bischof für einen „heuchlerischen Pfaffen" zu erklären und unter dieses Urteil alles zu subsummieren. Gewiss hat es hier eine Linie gegeben, von welcher an der Enthusiasmus verschwand und die Politik eintrat; aber wo diese lag, hat Cyprian schwerlich selbst gewusst. Er hatte, wie das in der Antike üblich, heilige Träume; sie kamen öfters gerade dann, wenn er sie brauchte, und das übrige gab sich fast von selbst und noch einiges dazu.

Zum Schlusse stehe hier die Terminologie zusammen: das gewöhnliche waren bei Cyprian und anderen „visiones in noctibus" d. h. Träume (so werden sie geradezu bezeichnet); Visionen am Tage werden

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

als Ekstasen bezeichnet und sind augenscheinlich selten gewesen. Ekstatiker sahen und hörten nicht nur, sondern sprachen auch wirklich; in den nächtlichen Visionen spricht der Träumende nicht, bez. glaubt nur zu sprechen.

Gott wirkt in der Traumvision; er begnadigt (dignare, dignatio) mit ihr; sein Wirken wird als ostendere und revelare beschrieben; seine Absichten dabei sind mannigfaltige (instruere, suadere, mandare, praecipere, compellere, monere, admonere, hortari, exprobrare, castigare). Wehe, wer sich ihm dann widersetzt; mit demütigem Sinn muss man die Offenbarung empfangen und als servus obsequens et timens (servus fidelis) ihr gehorchen.

Die Offenbarung (die auch als inspiratio bezeichnet werden kann) wird gewöhnlich geschaut (visio im strengen Sinn), aber manchmal auch geschaut und gehört, bez. nur gehört. Dabei bleiben kurze Mitteilungen und Anweisungen im Gedächtnis haften. Wie die Offenbarungen zu denken sind, wo lediglich Befehle erteilt werden, bleibt dunkel.

Ein angelus interpres erscheint hin und her in den Offenbarungen, auch die Kirche (beides, jedenfalls das zweite, nach Hermas).

Wer auf Grund der ihm gewordenen Offenbarungen spricht, spricht als Prophet und bringt eine prophetia; auch ganze Bücher können und dürfen jetzt noch als von Gott inspiriert angesehen werden; freilich giebt es auch Pseudopropheten und visiones cordis, die abzulehnen sind.

Ausdrückliche Befragungen der Gottheit scheinen nicht stattgefunden zu haben; doch hat sich Cyprian einmal zu der Aussage fortreissen lassen, er müsse erst „seinen Herrn“ befragen, ob er dies und dies thun dürfe. — Eine ekstatische Epidemie wird in dem Briefwechsel nur einmal erwähnt; die decianische Verfolgung war damals auf dem Höhepunkt; die Ekstatiker waren „pueri“.

[Abgeschlossen am 17. Juli 1902.]

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Ein Zeugnis Ephräms über das Fehlen von c. 1 und 2 im Texte des Lucas.

Von **Fred. C. Conybeare** in Oxford.

Der Kommentar Ephräms zu dem Diatessaron Tatians existiert bekanntlich nur in armenischer Übersetzung. Die Bibliothek des Mechitharistenklosters auf S. Lazzaro bei Venedig bewahrt zwei vortreffliche Handschriften dieses Kommentares, beide 1195 geschrieben, die eine im Kloster Halpad im Kaukasus, die andere in Cilicien, diese von der Hand des gelehrten Erzbischofs Nerses. Beide Handschriften können nicht aus demselben Archetypus geflossen sein, da sie gleichzeitig an zwei weit auseinander liegenden Orten geschrieben sind. Wo sie daher übereinstimmen, bietet ihre Übereinstimmung die Gewähr für den ursprünglichen Wortlaut. Dass der armenische Übersetzer noch im 5. Jahrh. gelebt hat, hat Aucher nachgewiesen, dessen lateinische Übersetzung von Georg Moesinger 1876 herausgegeben wurde.

Am Schlusse des Kommentares sind in den beiden Handschriften (p. 279 sqq. Moes.) mit einer neuen Überschrift, die sich nur im Codex Nersetis findet, mehrere Gebete angefügt, ferner p. 285—288 drei aus dem Syrischen übersetzte Fragmente von denen die beiden letzten unter der Überschrift „von demselben Ephräm" die Jahre nach der Auferstehung und die ältesten Sekten in der Kirche behandeln. Das erste Fragment, von der Reihenfolge und Abfassung der Evangelien, ist wohl das wichtigste und es ist zu verwundern, dass es noch nicht die Aufmerksamkeit der Theologen auf sich gezogen hat. Ich füge hier eine Übersetzung bei, die genauer als die Auchers ist. Es lautet:

1. Sed quod non aequiparant nec consentiunt invicem verba apostolorum, ‹ista ratio est› quia non simul scripserunt illi evangelium. Non enim acceperunt illi mandatum, sicut Moyses tabulis, sed sicuti propheta ‹dicit›: Dabo eis pactum foederis, non sicut illud, sed legem meam dabo in mente eorum, et in corde eorum scribam illam (Heb 8, 10).

31. 7. 1902.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

2. Atque occasiones provocarunt illos et scripserunt.

3. Mathaeus hebraice scripsit illud, et postea versum est in graecum.

4. Marcus autem Shmavonem (*sc.* Simon) secutus est, cum profecti essent urbem Romam, eo ut fieret memoratio perfecta, ne forte ob longum tempus oblivisceretur, persuaserunt ei, et scripsit quodcunque mente exceperat.

5. Lucas autem initium fecit a baptismo Ioannis, sicut[1] primum de carnalitate eius locutus est et de regno quod a Davide, et deinde quidem ab Abrahamo incepit.

6. Venit Iohannes, et reperit, quo tempore (?*lege* quia)[2] verba eorum qui scripserant genealogiam eius, opinionem excitabant, eum hominem, fuisse; scripsit et ipse, eum non fuisse hominem, ab initio autem fuisse verbum.

7. Mathaeus hebraice scripsit evangelium.

8. Marcus Romana lingua ex Shmavone in urbe Roma.

9. Lucas graece.

10. Johannes scripsit illud graece Antiochiae, nam permansit in terra usque ad tempus Traiani.

Es empfiehlt sich, auch den armenischen Text von § 2—6 nach dem Codex des Nerses hier beizufügen, dessen Lesarten ich der Güte meines Freundes P. Cherubin Scherak auf S. Lazzaro verdanke. Die Abweichungen des Codex von Halpad, der der venetianischen Ausgabe von 1836 zu Grunde liegt, notiere ich am Fusse.

2 Ասկայն[3] պատճառք կոչեցին զնոսա և գրեցին: 3 Ա՛ստղէոս Հեբրայեցերէն գրեաց զնա, և ապա, փոխեցաւ ՚ի յոյն անգր: 4 իսկ Ա՛րկոս որ զհետ երթեալ էր Շ՚մաւոնի, իբրև չոգան ՚ի Հռովմ քաղաք՚ զի եղիցի յիշեալն կատարեալ[4], մի[5] գուցէ ընդ երկար[6] ժամանակաւն մոռասցի նա. հաւանեցուցին զնա, և գրեաց որ ինչ հասու եղև: 5 Իսկ Ղ՚ուկաս, սկիզբն արար ՚ի մկրտութենէն[7] Յովաննու, իբրու մի վասն մարմնապէսութեան[8] նորա ասաց, և վասն արքայութեան նորա որ ՚ի

[1] De verborum quae sequuntur ambiguitate, et lectionum varietate vide quae infra scripsi.

[2] Puto Syrum quemdam ὅτε pro ὅτι legisse. Confer verba Clementis infra laudati p. 197, 33: Ἰωάννην . . . συνιδόντα ὅτι τὰ σωματικὰ κ. τ. λ.

3 *ասկայն*] *եւ* *et* cod. Halp.

4 *զի եղիցին յիշել ՚ի կատարել* *ut memores essent perficiendi* cod. Halp.

5 *մի*] *եթէ* *ut* cod. Halp.

6 *ընդ երկրաւն* et om. *ժամանակաւն* *tempus* cod. Halp.

7 *ի մկր. անտի* cod Halp. 8 *մարմնաւորութեան* cod. Halp.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Պաւքայ, զի միւսն[1] *եւս յԱբրաամէ սկսաւ։ 6 Նոյն Յովաննէս և եգիտ*[2] *յորժամ կարծիս ցուցանէին բանքն այնոցիկ որք գրեցին զազգատոհմն նորա, եթէ մարդ է նա, գրեաց ինքն*[3]*, եթէ ոչ է մարդ, այլ ի սկզբանն էր նա բան։*

Zunächst ist § 5 genauer zu betrachten. Es ist zweifellos, dass die Lesart *a baptismo Ioannis* ursprünglich ist. Denn die Lesart *մկրտութենէ* „Taufe" kann unmöglich aus der anderen *ձեմբենէ* „Geburt" entstanden sein, weder durch eine Nachlässigkeit des Schreibers, noch aus Emendation. Denn in den Worten *Lucas initium fecit a baptismo Ioannis* stimmen beide Hss. überein; nur der Schluss des Satzes ist verschieden. Das Folgende ist schwierig, weil die Lesarten differieren und die Bedeutung der Worte zweifelhaft ist. Es steht im

Cod Halpad:	Cod. Nersetis:
մարմնաւորութեան = Körperlichkeit. Fleischlichkeit, Fleischwerdung.	*մարմնապիսութեան* = Körperhaftigkeit, Fleischartigkeit (nicht Fleischwerdung).
և միւս եւս „und ferner" oder „und ein anderer".	*զի միւսն եւս* „weil danach" oder „weil ein anderer".

Dazu kommt, dass die Worte *մի* und *միւս* mehrdeutig sind. Meist bedeuten sie, wenn sie einander folgen „der eine — der andere" oder „einerseits — andererseits" ὁ μέν — ὁ δέ oder τὸ μὲν — τὸ δέ. Daher werden sie häufig in disjunctiven Sätzen angewendet. Man kann aber *մի* hier auch als Negation fassen = μή, wodurch denn die Verbindung mit *միւս* wegfiele. Andererseits kann *միւս եւս* oder *միւսն եւս* „auch, ferner, anderseits" bedeuten, wenn es keinem *մի* entspricht.

Moesinger übersetzt: Lucas a baptismo Joannis exordium sumpsit; nam hic de incarnatione loquutus est et de regno eius ex David, dum alter ab Abrahamo incepit. Diese Übersetzung geht der Schwierigkeit aus dem Wege und wird dem Texte nicht gerecht. Denn wie hat Lc, wenn er mit der Taufe des Johannes, also mit c. 3 anfing, von der Fleischwerdung und dem Reiche Davids gehandelt? Die Worte de incarnatione etc. lassen sich aber auch wohl nicht auf den Stammbaum beziehen, wo (abgesehen von D) eine Erwähnung des David fehlt. Man wird also diese Erklärung verwerfen müssen; denn sie lässt den Autor das Gegenteil von dem sagen, was er meint.

Ich glaube vielmehr, dass Ephraem den Unterschied des Einganges der beiden Evangelien, des Mt und Lc hervorheben wollte. Zunächst

[1] *զի միւսն*] *և միւս* [2] post *եգիտ* add. *զի* cod. Halp.
[3] ante *ինքն* add. *եւ* cod. Halp.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

betont er, dass Lc mit der Taufe des Johannes begonnen habe; darauf bemerkt er, dass Mt zum Eingang die Fleischwerdung Christi und die Nachfolge Davids habe hervorheben wollen, und dass er darum die Genealogie mit Abraham angefangen habe. Die Worte *de carnalitate . . de regno ex David . . . ab Abrahamo incepit* lauten wie eine kurze Inhaltsangabe von Mt 1, 1. 2. Eine Nebeneinanderstellung mag das zeigen.

Ephraem:	Mt 1, 1. 2.
Sicuti primum de carnalitate eius et de regno quod a Davide locutus est et deinde quidem ab Abrahamo incepit.	Βίβλος γένεσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, υἱοῦ Δαυείδ, υἱοῦ Ἀβραὰμ κτλ.

Ähnlich hat Ephraem § 6 den Anfang von Joh verwertet. Daher vermute ich, dass nach *sicuti* entweder *Matthaeus* ausgefallen ist, oder dass eine Ellipse vorliegt. Man kann noch an eine andere Erklärung denken, dass man մի in der Bedeutung „der erste" (näml. der genannten Evangelisten) fasst. Das müsste allerdings առաջին heissen; doch kommt in den älteren Schriften auch մի zuweilen in dieser Bedeutung vor[1].

Die Lesart des Codex Nersetis զի միւսն (statt և միւս) kann ich nicht erklären, wenn sie nicht ursprünglich ist. Ist sie dies, so fällt damit die Übersetzung Moesingers, der die Worte auf Lc allein bezieht. Denn nach ihr würde der Satz lauten: Lucas a baptismo Joannis exordium sumpsit; nam hic de incarnatione eius loquutus est de regno ex David, *quoniam* alter ab Abrahamo incepit. Dass Ephraem, oder von wem die argumenta herrühren, so widerspruchsvoll nicht geschrieben haben kann, liegt auf der Hand. Wenn man der LA des Codex Nersetis folgt und զի liest, so ist zu übersetzen: Sicuti primum (oder primus) de carnalitate etc. . . . locutus est (sc. Mt), quoniam deinde quidem (oder etiam) ab Abrahamo incepit. Fasst man մի als Negativpartikel und behält զի bei, so müsste übersetzt werden: Lucas a baptismo Joannis exordium sumpsit, adeo ut nihil de carnalitate et de regno eius ex Davide locutus sit. Quippe alter etiam ab Abrahamo incepit. Man kann dagegen einwenden, dass dann մի gegen die Grammatik mit dem Indikativ ասաց verbunden wäre. Dass das falsch ist, gebe ich zu; aber man braucht nur den Conjunctiv ասասցէ oder das Futurum ասիցէ zu ändern, und der Satz ist in Ordnung. Dann entspräche Griechisch ὥστε μὴ εἰπεῖν (oder εἶπεν) περὶ τοῦ σαρκοποιηθῆναι κτλ.

Beide Erklärungen stehen zur Wahl. Vielleicht ist die Dunkelheit

[1] Act 12, 10 πρώτην φυλακήν: բաւ մի պահ; Mc 16, 9 πρώτη σαββάτου = միաշաբաթուն.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

des Satzes schon durch die syrische Vorlage verschuldet. Soviel aber scheint mir sicher, dass Ephraem am Schlusse des Diatessaron Tatians eine sehr alte Notiz gefunden hat, die als die Quelle der Bemerkungen über die Reihenfolge der Evangelien gelten kann, und die Euseb (die Stellen s. a. Ende) aus Papias und Clemens Alexandrinus ausgeschrieben hat. Dass die Notiz alt ist, beweist ihre Übereinstimmung mit Papias und das Fehlen der späteren legendenhaften Zuthaten. Zugleich aber bestätigt sie die scharfsinnigen Vermutungen über den Ursprung von Lc 1 und 2, die in neuerer Zeit von verschiedenen Seiten geäussert worden sind. Mit Papias stimmt die Notiz über Mt, dass das erste Evangelium eine Übersetzung aus dem Hebräischen sei, angefertigt von unbekannten Leuten. Bei Mc fehlt die jüngere Legende, dass dies Evangelium noch zu Lebzeiten des Petrus entstanden und von ihm gebilligt worden sei. Bei Johannes haben wir hier m. W. das einzige Zeugnis dafür, dass es in Antiochien geschrieben sei. Von dem ephesinischen Ursprung weiss das argumentum nichts.

Endlich wird durch die Notiz über Lc die Vermutung neuerer Gelehrter vortrefflich bestätigt, wonach Lc 1, 5 bis 2, 52 als späterer Einschub anzusehen sind. Denn so einleuchtend diese Vermutung auch war, so liess sie sich doch nicht beweisen. Hier haben wir ein Zeugnis, das auch ein Licht auf das Evangelium Marcions fallen lässt. Dass Marcion Lc vielfach verstümmelt hat, ist bekannt. Wenn er aber auf 1, 4 sofort 3, 1 folgen lässt, so hat er einfach die ursprüngliche Form des Evangeliums bewahrt.

Zum Schlusse stelle ich noch die Zeugnisse Eusebs zusammen. Eine Vergleichung zeigt, wie weit sich die Übereinstimmung mit den Argumenten Ephräms erstreckt.

cf. §§ 1 u. 6. Euseb. III, 24, 13f.: οἷς καὶ ἐπιστήσαντι, οὐκέτι ἂν δόξει διαφωνεῖν ἀλλήλοις τὰ εὐαγγέλια, τῷ τὸ μὲν κατὰ Ἰωάννην τὰ πρῶτα τῶν τοῦ Χριστοῦ πράξεων περιέχειν, τὰ δὲ λοιπὰ τὴν ἐπὶ τέλει τοῦ χρόνου αὐτῷ γεγενημένην ἱστορίαν· εἰκότως δ' οὖν τὴν μὲν τῆς σαρκὸς τοῦ σωτῆρος ἡμῶν γενεαλογίαν, ἅτε Ματθαίῳ καὶ Λουκᾷ προγραφεῖσαν, ἀποσιωπῆσαι τὸν Ἰωάννην, τῆς δὲ θεολογίας ἀπάρξασθαι, ὡς ἂν αὐτῷ πρὸς τοῦ θείου πνεύματος οἷα κρείττονι παραπεφυλαγμένης. Ταῦτα μὲν οὖν ἡμῖν περὶ τῆς τοῦ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγελίου γραφῆς εἰρήσθω. Καὶ τῆς κατὰ Μάρκον δὲ ἡ γενομένη αἰτία ἐν τοῖς πρόσθεν ἡμῖν δεδήλωται.

cf. §§ 4 u. 8. Euseb. II, 15, 1f.: περὶ τοῦ κατὰ Μάρκον εὐαγγελίου .... τοσοῦτο δ' ἐπέλαμψεν ταῖς τῶν ἀκροατῶν τοῦ Πέτρου διανοίαις εὐσεβείας φέγγος, ὡς μὴ τῇ εἰσάπαξ ἱκανῶς ἔχειν ἀρκεῖσθαι ἀκοῇ, μὴ δὲ τῇ ἀγράφῳ τοῦ θείου κηρύγματος διδασκαλίᾳ, παρακλήσεσι δὲ παντοίαις Μάρκον, οὗ τὸ εὐαγγέλιον φέρεται, ἀκόλουθον ὄντα Πέτρου λιπαρῆσαι, ὡς ἂν καὶ διὰ γραφῆς ὑπόμνημα τῆς διὰ λόγου παραδοθείσης αὐτοῖς καταλείψοι διδασκαλίας, μὴ πρότερόν τε ἀνεῖναι ἢ κατεργάσασθαι τὸν ἄνδρα, καὶ ταύτῃ αἰτίους γενέσθαι τῆς τοῦ λεγομένου Κατὰ

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Μάρκου εὐαγγελίου γραφῆς .... Κλήμης ἐν ἕκτῳ τῶν ὑποτυπώσεων παρατέθειται τὴν ἱστορίαν, συνεπιμαρτυρεῖ δ' αὐτῷ καὶ ὁ Ἱεραπολίτης ἐπίσκοπος ὀνόματι Παπίας.

cf. § 4. Euseb. III, 39, 5 (Papias): καὶ τοῦθ' ὁ πρεσβύτερος ἔλεγε. Μάρκος μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενομένος, ὅσα ἐμνημόνευσεν, ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μέν-
20 τοι τάξει τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα. Οὔτε γὰρ ἤκουσε τοῦ κυρίου, οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ· ὕστερον δέ, ὡς ἔφην, Πέτρῳ, ὃς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, ἀλλ' οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν Κυριακῶν ποιούμενος λόγων, ὥστε οὐδὲν ἥμαρτε Μάρκος, οὕτως ἔνια γράψας ὡς ἀπεμνημόνευσεν. Ἑνὸς γὰρ ἐποιήσατο πρόνοιαν, τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσε παραλιπεῖν, ἢ ψεύσασθαί
25 τι ἐν αὐτοῖς. Ταῦτα μὲν οὖν ἱστόρηται τῷ Παπίᾳ περὶ τοῦ Μάρκου.

cf. §§ 3 u. 7. Euseb. III, 39, 16: περὶ δὲ τοῦ Ματθαίου ταῦτ' εἴρηται (sc. v. Papias) Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνεγράψατο. Ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος.

cf. 4 u. 6. Euseb. VI, 14, 5—7: Αὖθις δ' ἐν τοῖς αὐτοῖς ὁ Κλήμης βιβλίοις (d. h.
30 den Hypotyposen) περὶ τῆς τάξεως τῶν εὐαγγελίων παράδοσιν τῶν ἀνέκαθεν πρεσβυτέρων τέθειται, τοῦτον ἔχουσαν τὸν τρόπον· Προγεγράφθαι τῶν εὐαγγελίων τὰ περιέχοντα τὰς γενεαλογίας. Τὸ δὲ κατὰ Μάρκον ταύτην ἐσχηκέναι τὴν οἰκονομίαν. Τοῦ Πέτρου δημοσίᾳ ἐν Ῥώμῃ κηρύξαντος τὸν λόγον, καὶ πνεύματι τὸ εὐαγγέλιον ἐξειπόντος, τοὺς παρόντας πολλοὺς ὄντας παρακαλέσαι τὸν Μάρκον,
35 ὡς ἂν ἀκολουθήσαντα αὐτῷ πόρρωθεν καὶ μεμνημένον τῶν λεχθέντων, ἀναγράψαι τὰ εἰρημένα· ποιήσαντα δὲ τὸ εὐαγγέλιον, μεταδοῦναι τοῖς δεομένοις αὐτοῦ. Ὅπερ ἐπιγνόντα τὸν Πέτρον, προτρεπτικῶς μήτε κωλύσαι μήτε προτρέψασθαι. Τὸν μέντοι Ἰωάννην ἔσχατον συνιδόντα ὅτι τὰ σωματικὰ ἐν τοῖς εὐαγγελίοις δεδήλωται, προτραπέντα ὑπὸ τῶν γνωρίμων, πνεύματι θεοφορηθέντα, πνευμα-
40 τικὸν ποιῆσαι εὐαγγέλιον. Τοσαῦτα ὁ Κλήμης·

[Abgeschlossen am 25. Juli 1902.]

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Die Pilatus-Acten.

Von Th. Mommsen in Berlin.

Jede Untersuchung über die sogenannten Pilatusacten wird erschwert durch die völlige Unsicherheit ihrer Abfassungszeit. Ein derartiges Apokryphon wird bereits von Justinus und Tertullianus erwähnt, und wenn deren sehr flüchtige Angaben auf die uns vorliegenden Texte nicht recht passen, so ist es doch andererseits sehr fraglich, ob diese von E. v. Dobschütz in seiner Abhandlung über diese Acten (im letzten Heft dieser Zeitschrift S. 89ff.) mit Recht als nacheusebisch bezeichnet werden. Die ohne allzu tiefgreifende Abweichungen in vier Sprachen (griechisch, lateinisch, koptisch und armenisch) und zum Teil in sehr alten Handschriften uns überlieferten Acten scheinen doch zum alten Bestande der christlichen Litteratur zu gehören und mögen zwischen dem zweiten und dem fünften Jahrhundert wohl mehrfach überarbeitet worden sein, sind aber schwerlich unter Beseitigung der älteren neugeschaffen worden. Allerdings hat nach dem in drei Sprachen überlieferten, also sicher auch recht alten Prolog[1] Ananias (oder Aeneas) προτίκτωρ ἀπὸ ἐπάρχων, also *protector ex praefecto*[2] und Rechtsgelehrter[3] um das Jahr 440[4] diese Acten

[1] Die zweite Fassung der Pilatusacten (Tischendorf[2], p. 287ff.) hat den Prolog nicht, erwähnt aber in der Vorrede den Aeneas.

[2] Das griechische ἀπὸ ist Übersetzung des lateinischen *ex* und wird in der Titulatur dieser Zeit gebraucht zur Bezeichnung sowohl des niedergelegten wie des bloss titularen Amtes (vgl. meine Ausführung Eph. epigr. 5, p. 129); so nennt sich Tribonianus in dem Publikationspatent der justinianischen Digesten c. 9 als gewesener *quaestor sacri palatii* und titularer Consul lateinisch *ex quaestore et ex consule*, griechisch ἀπὸ κυαιστόρων τῶν ἡμετέρων βασιλείων καὶ ὑπάτων. Die Griechen setzen in dieser Phrase, abweichend von den Lateinern, gewöhnlich den Plural. Da der *praefectus* militärisch höher steht als der *protector*, so wird ἀπὸ ἐπάρχων (ebenso Malalas p. 286) zu beziehen sein auf titulare Rangerhöhung des *protector* bei der Verabschiedung (vgl. Eph. ep. a. a. O., p. 137).

[3] Νομομάθης wird in der Glosse 2 p. 94 Götz gleichgesetzt mit *iuris peritus*.

[4] Dieses Jahr kommt den verwirrten Angaben am nächsten. Im griechischen Text heisst es τῆς βασιλείας τοῦ δεσπότου ἡμῶν Φλαβίου Θεοδοσίου ἔτους ἑπτακαιδεκάτου καὶ Φλαβίου Οὐαλεντινιανοῦ τὸ ἕκτον, ἐν ἰνδικτίωνι θ΄, im lateinischen *regnantibus . . . Theodosio anno XVII sui consulatus et quinto Valentiniani, indictione*

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

aus dem hebräischen Original der Evangelien zusammengestellt. Aber so wenig man dem Schreiber die Benutzung eines hebräischen Urevangeliums glauben wird, ebenso wenig wird daraus geschlossen werden dürfen, dass er diese Pilatusacten neu abgefasst hat; es war dem Schwindler wohl nur zu thun um bessere Beglaubigung des Schriftstücks durch die Ἑβραικὰ γράμματα. Meines Erachtens liegen keine Indicien vor für nacheusebische Entstehung dieser Acten und wenn auch eingeräumt werden muss, dass sachlich wie sprachlich jede Einzelheit in Frage gestellt werden kann als interpoliert,[1] dürften dieselben dennoch fundamental dieselben sein, die schon dem Justinus vorgelegen haben. Dass die Vorrede späteren Ursprungs ist, geht aus ihr selbst deutlich genug hervor und mag für diese die Zeitangabe im wesentlichem zutreffen.

Dass Jesus von dem jüdischen Volksgericht nach den für dieses massgebenden Normen verurteilt worden ist und der die römische Oberhoheit über diese Landschaft verwaltende Procurator Pontius Pilatus lediglich auf Grund des von der Reichsgewalt bei den abhängigen Gemeinden damals in Anspruch genommenen Bestätigungsrechtes der Capitalsentenzen[2] in den Process eingegriffen hat, darf als ausgemacht gelten.[3] Dass er dieses Recht nicht ausübte, ohne sich über die Schuldfrage selbständig orientiert zu haben, versteht sich von selbst. Dass nach erfolgter Bestätigung des jüdischen Todesurteils dessen Execution der römischen Behörde oblag und in römischer Form vollzogen ward, wie denn das Gleiche mit den zugleich hingerichteten Räubern geschah, mag auch auf ein durch die Unzuverlässigkeit und Grausamkeit der Communaljustiz hervorgerufenes allgemeines Reichsgesetz zurückgehen und kann gerade in dem Judenstaat am wenigsten befremden; die

nona. Die neunte Indictio führt auf 425/6 oder 440/1, das siebzehnte Regierungsjahr Theodosius II. auf 424, sein siebzehntes Consulat auf 439, Valentinians fünftes Regierungsjahr auf 429, sein sechstes auf 430, sein fünftes Consulat auf 440, sein sechstes auf 443.

[1] In den Pilatusacten, die Eusebius las (h. e. 1, 9), wird der Process Christi in das 4. Consulat des Tiberius gesetzt, also 21 n. Chr., das 7. oder 8. seiner Regierung; die uns vorliegenden setzen dafür je nach den verschiedenen Versionen das 15., 18. oder 19. Regierungsjahr des Kaisers in Übereinstimmung mit den später gangbaren Datierungen. Diese Acten sind wohl die in christenfeindlichem Sinne verfassten, welche unter Maximinius als Schulbuch eingeführt wurden (Eusebius h. e. 9, 5. 7); da aber jene Jahresangabe auf älteren Ursprung führt, so werden, was auch an sich glaublich ist, die maximinischen Pilatusacten eine ältere christliche Recension interpoliert haben.

[2] Man kann damit zusammenstellen, dass Augustus den Clientelfürsten die Capitaljustiz über die Prinzen ihrer Häuser nahm (Josephus bell. 1, 27, 1 = 536. 537 Niese; ant. 16, 11, 1 = 356. 357. 17, 5, 8 = 144. 17, 7, 1 = 182). Bekannt genug sind die fürstlichen Familienschlächtereien, die eine solche Massregel begreiflich machen.

[3] Mein röm. Strafrecht S. 240.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

römische Regierung mochte wohl es zulassen, dass das jüdische Gericht nach Landesrecht Todesurteile fällte, aber das landübliche Lynchverfahren[1] konnte sie nicht dulden. — Der bei Marcus kaum getrübte Bericht über den Process Jesu ist in den späteren Evangelien, vielleicht infolge der dem römischen Regiment keineswegs feindlichen Gesinnung ihrer Schreiber, mehr und mehr zum Nachteil der Juden verschoben worden, welche auf die Hinrichtung drängen und denen der Procurator nur mit halbem Herzen ihren Willen thut. — In unseren Pilatusacten, welche sicher zu einer Zeit entstanden sind, in der es eine legale nationaljüdische Capitalgerichtsbarkeit nicht mehr gab, wird die moralische Verantwortung für das Verfahren zwar auch wesentlich den Juden zugeschoben, aber der römische Statthalter erscheint hier, wie Dobschütz richtig ausführt, nicht als die bestätigende, sondern als die richtende Behörde.

Es lag somit nahe in diesen Acten die freilich unhistorische, aber doch schematisch correcte Darstellung eines vor einem römischen Statthalter geführten Capitalprocesses zu erblicken; und Dobschütz hat in der angeführten Abhandlung dies durchzuführen versucht. Bei dem grossen Mangel an derartigen einigermassen ausführlichen Documenten würde ein solcher Nachweis in hohem Grade erwünscht sein. Leider aber muss gegen die Aufstellungen des befreundeten Theologen der Jurist Protest einlegen.

Gewiss mit Recht legt Dobschütz seinen Aufstellungen die strengen Formen des Accusationsverfahrens zu Grunde. Freilich wäre gegen einen des römischen Bürgerrechts entbehrenden Juden aus niedrigem Stande thatsächlich diese Form schwerlich zur Anwendung gekommen; aber die vorher bezeichnete Umsetzung des historischen Thatbestandes forderte notwendig die rechtlich keineswegs ausgeschlossene[2] Zugrundelegung des Vollverfahrens, schon weil es dem Verfasser sicher als Blasphemie erschienen wäre, den Heiland im Bagatellprocess verurteilen zu lassen. So will auch der Verfasser der Pilatusacten verstanden sein; er erwähnt mehrfach das βῆμα. Aber die Formen der Pilatusacten stimmen mit den Accusationsnormen keineswegs, und am wenigsten da, wo sie am positivsten auftreten.

Der Verfasser denkt sich den Process öffentlich geführt, wie dies dem Wesen der römischen Rechtspflege entspricht; der Umstand

[1] Josephus ant. 16, 10, 5 = 320 Niese. 16, 11, 2 = 365 N. 16, 11, 7 = 374 N.
[2] Strafrecht S. 349.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

spielt bei der ganzen Verhandlung eine hervorragende Rolle[1] und greift vielfach in die Verhandlungen ein. Dazu stimmt es, dass der Procurator, wie schon bemerkt ward, auf dem βῆμα, dem Tribunal sitzt: ἀξιοῦμεν τὸ cὸν μέγεθος, sagen die jüdischen Ankläger, ὥcτε αὐτὸν παραcτῆναι τῷ βήματί coῦ καὶ ἀκουcθῆναι. Aber als dann Jesus während der Verhandlung entfernt werden soll, sagt Pilatus zu dem Diener: ἔκβαλε αὐτὸν ἔξω τοῦ πραιτωρίου. Nun aber stehen das βῆμα und das πραιτώριον mit einander im Widerspruch. Das Tribunal kann nur aufgeschlagen werden unter freiem Himmel oder in einem dem Publicum zugänglichen bedeckten Raum; das Prätorium aber ist ein geschlossenes Gebäude, in welchem die Wohn- und Amtsräume des Statthalters, die Stabswache, das militärische Gefängnis sich befinden. Das Tribunal befindet sich wohl neben, aber nicht innerhalb des Prätoriums[2] und das Publicum hat zu diesem, dem *auditorium* oder *secretarium* keinen Zutritt. Diese Verkehrung der Dinge, welche zeigt, dass dem Schreiber die einfachsten Verhältnisse nicht anschaulich waren, ist dadurch verursacht, dass die Evangelien sowohl das βῆμα nennen als das πραιτώριον; hier aber sind beide correct aus einander gehalten und verhandelt Pilatus mit Jesus persönlich im Prätorium, dagegen in amtlicher Eigenschaft öffentlich und sitzend auf dem βῆμα.[3] — Noch unwissender zeigt der Schreiber sich in der nachher (c. 9) folgenden Erwähnung des Velum: ἐκέλευcεν ὁ Πιλᾶτος τὸν βῆλον ἑλκυcθῆναι ἐπὶ (fehlt in andern Handschriften) τοῦ βήματος οὗ ἐκαθέζετο oder im lateinischen Text *iussit Pilatus velum solvi*. Bei nicht öffentlicher Verhandlung ist der Saal durch das Velum

[1] Vgl. besonders c. 2. 8.

[2] Schrift de castrametatione c. 11; Marquardt Staatsverwaltung 2^2, 412.

[3] Marcus 15, 16: οἱ δὲ cτρατιῶται ἀπήγαγον αὐτὸν εἴcω τῆν αὐλήν, ὅ ἐcτι πραιτώριον. Joh 18, 33: εἰcῆλθεν οὖν εἰc τὸ πραιτώριον ὁ Πιλᾶτος, wo er Jesus anredet; dann 19, 13: ἤγαγεν ἔξω τὸν Ἰηcοῦν καὶ ἐκάθιcεν ἐπὶ βήματος. — Das Gleiche gilt von allen massgebenden Märtyreracten, den lugdunensischen bei Eusebius, den Acten der Perpetua, des Polycarp, des Pionius; bei allen diesen Processen sitzt der Magistrat auf dem erhöhten Tribunal und das Publicum steht um dasselbe zu ebener Erde. Am deutlichsten tritt die Situation hervor in den Acten der Perpetua c. 6: *rapti sumus ut audiremur et pervenimus ad forum: rumor statim per vicinas fori partes cucurrit et factus est populus immensus: ascendimus in catastam* (εἰc τὸ βῆμα der griechische Text)... *apparuit pater ilico et extraxit me de gradu.* Noch Cassiodor (var. 6, 23, 3 vgl. 6, 3, 2) schreibt correct: *praetoria tua officia replent, militum turba custodit; considis geniatum* (= *honoratum*) *tribunal, sed tot testes pateris, quot te agmina circumstare cognoscis.* Die im Secretarium geführten Prozesse dürften sachlich zusammenfallen mit den Verhandlungen *de plano*; unter den Christenprozessen gehören dahin der gegen die Scillitaner geführte und derjenige gegen den Bischof Cyprianus, worin dieser zur Verbannung verurteilt wird. Capitalurteile gegen Personen der höheren Stände sind wohl nicht leicht in dieser Weise gefällt worden.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

geschlossen; soll dieselbe öffentlich werden, so wird das Velum entfernt und dem Publicum der Eintritt gestattet.[1] Davon hat der Schreiber eine trübe Kunde gehabt; aber das Wegziehen des Velum vom Tribunal oder wie man sonst die verwirrten Worte auslegen will, ist eine Absurdität.

Ähnlich verhält sich dieser Schreiber hinsichtlich der Gerichtsdienerschaft. Gemäss der strengen römischen Scheidung des militärischen und des jurisdictionellen Imperiums ist von dem Gerichtswesen der Soldat als solcher ausgeschlossen und sind die dabei thätigen Subalternen von Rechtswegen Civilisten. Es hängt dies damit zusammen, dass in früherer Zeit das rechte Gericht nur in der von dem militärischen Commando freien Stadt Rom stattfinden konnte und kam dem entsprechend ins Schwanken bei der Einrichtung der Statthalterschaften, deren Träger alle entweder militärisches Imperium oder doch Officiersrang und Commando hatten. Dadurch wird der bürgerliche Charakter der Rechtspflege wohl alteriert, aber nicht aufgehoben. Die mangelhafte Beschaffenheit der bürgerlichen Strafjustiz, sowohl was die Untersuchungshaft wie auch was die Execution des Capitalurteils anlangt, hat dazu geführt, dass in den Processen vor den Statthaltern an die Stelle der Einsperrung im Kerker in weitem Umfang die verhältnismässig erträgliche Haft im Prätorium getreten ist und dass die Hinrichtungen wohl früh und durchgängig den Soldaten überwiesen wurden. Auch sonst aber konnte selbstverständlich dem Statthalter nicht verwehrt werden bei Gerichtssitzungen nach Ermessen seine Mannschaften zu verwenden. Aber eine Schilderung, wie die Pilatusacten sie geben, wonach der Gerichtsverhandlung die *signiferi*, wie es scheint als Ehrenwache des Vorsitzenden, mit ihren Feldzeichen beiwohnen, ist allem römischen Gerichtsgebrauch zuwider, um so mehr, als eben diese Leute für Verwendung bei den Verhandlungen so ungeeignet wie möglich sind und sie offenbar nur auftreten, damit die Kaiserbilder an den Feldzeichen bei dem Eintritt Jesu vor ihm sich verneigen.[2] — Man kann auch diesen Zug nur bezeichnen als nicht bloss erfunden, sondern erfunden ohne alle Kenntnis der wirklichen Gebräuche.

Die römische Accusation beginnt nicht mit der Ladung des Beklagten, wie Dobschütz meint, sondern mit der einseitigen Einreichung der Klage bei

---

[1] *patente velo*: vita Alexandri 4; *levatis velis*: Cod. Theodosianus 13, 9, 6. Mein Strafrecht S. 362.

[2] Wenn, wie Dobschütz S. 96 angiebt, in christlichen Miniaturen der Statthalter auch als Richter durch Standarten markiert wird, so beweist dies nichts für deren derartige effective und ständige Verwendung.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

dem Gericht unter bestimmter Bezeichnung der Verbrechenskategorie und deren Protokollierung, der *inscriptio*, worauf dann das Gericht zur Erledigung der Sache einen Termin festsetzt, von welchem der Beklagte in Kenntnis gesetzt wird. Nach unseren Acten aber begeben sich zehn angesehene Juden 'und die übrigen' zu dem Statthalter und tragen die Denunziation gegen Jesus wegen der Sabbatschändung und seines sonstigen Verhaltens ihm vor. Der Statthalter verhandelt darüber mit ihnen und lässt dann den Beschuldigten durch seinen *cursor* holen, wobei die Denunzianten darüber ungehalten sind, dass er nicht den *praeco* geschickt hat. — So etwa mochten späterhin unwissende Christen sich den Hergang vorstellen; aber es ist das gerade Gegenteil der gesetzlichen Accusationsformen. Von der Klageeingabe und deren Protokollierung, von der so wichtigen Präcisierung des Delicts weiss unser νομομάθης nichts. Der Versuch von Dobschütz, jene zehn Denunzianten 'und die übrigen' mit dem Hauptankläger und dessen mitprotokollierten Subscriptoren zusammenzustellen, ist wenig überlegt. Die Ladung zu einem bestimmten Termin mit dem Holenlassen des Beschuldigten auszugleichen ist vollends unmöglich.[1] In welcher Form nach römischer Ordnung dem Beklagten die magistratische Ladung insinuiert ward, ist nicht überliefert; aber es kann dies nur durch einen magistratischen Apparitor geschehen sein.[2] Dass als solcher hier der Praeco genannt wird, ist widersinnig, da es hierbei nichts öffentlich abzurufen gab[3] und für solche Sendungen der Gerichtsherr zunächst sich des Viators zu bedienen hatte;[4] allem Anschein nach hat der unverständige Verfasser zur Unzeit gedacht an den Aufruf des Beklagten im Termin.[5] Die Bemerkung der Denunzianten, dass Pilatus schicklicher einen *praeco* gesandt haben würde als einen *cursor*, erklärt sich daraus, dass der *cursor* bis in sehr späte Zeit lediglich Privatdiener[6] ist und die Ladung des Beschuldigten durch den Bedienten

---

[1] Wenn Dobschütz meine brieflichen Einwendungen gegen diese Annahme damit beseitigt glaubt, dass 'vorangehende Ladung zwar nirgends angedeutet werde, sich aber von selbst ergebe,' so scheint mir eine solche mit den Acten selbst schlechterdings unvereinbar.

[2] Strafrecht S. 325. 397.

[3] Anders liegt die Sache, als der Proconsul, nachdem Polycarpus sich als Christen bekannt hat, den κῆρυξ anweist ἐν μέσῳ τῷ σταδίῳ dreimal abzukündigen: Πολύκαρπος ὡμολόγησεν ἑαυτὸν Χριστιανὸν εἶναι (ep. Smyrn. c. 12). Auch in dem Prozess nach der Verurteilung der scillitanischen Christen wird das Urteil vom *praeco* öffentlich verkündet.

[4] Staatsrecht I, 360.

[5] Leo cod. Iust. 3, 12, 9, 1; St. R. 13, 364; Strafrecht S. 385.

[6] Das zeigen sowohl die in den Wörterbüchern aufgeführten Belegstellen wie insbesondere die Inschriften C. I. L. VI, 241. 8800. 8801. 9310. 9317. Es sind durchgängig

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

des Beamten eine mildere Form ist als die durch einen Gerichtsdiener oder einen Soldaten.[1]

Nach Jesus Erscheinen im Gerichtssaal und der Wundergeschichte der sich vor ihm senkenden römischen Standarten folgt nun ein gewisses Surrogat des Zeugenverhörs.[2] Zwar von den Anklägern werden keine Zeugen beigebracht; aber für den Angeschuldigten treten teils zum Beweise seiner ehelichen Geburt aus dem Umstand zwölf Juden vor, welche den Sponsalien (ὅρμαστρα oder ἅρμαστρα) von Joseph und Maria beigewohnt haben, teils melden sich eine Anzahl der von Jesus wunderthätig Geheilten. Diese Aussagen werden in völlig desultorischer Weise vorgetragen unter stetigen Zwischenreden des Gerichtsherrn; sie machen den schärfsten Gegensatz zu den regulären Advocatenplaidoyers der Accusation mit folgendem Kreuzverhör der Parteien. Gewiss ist diese formale Ordnung späterhin, namentlich durch stärkeres Eingreifen des Magistrats, modificiert worden; hier aber ist von derselben auch keine Spur zu erkennen. Es sind lediglich Ausreden, wenn Dobschütz sagt, der Verfasser sei kein Freund der Rhetorik gewesen und habe die Verhandlung möglichst belebt darstellen wollen; wenn formale Ungeheuerlichkeiten, wie die Frage des Zeugen an den Gerichtsherrn (c. 5), entschuldigt werden als Umdrehung der eigentlich auch nicht zulässigen Frage des Gerichtsherrn an den Zeugen; wenn das Hineinreden des Vorsitzenden in die Aussagen der Zeugen aufgefasst wird als 'Abhaltung eines concilium (!) mit denselben', was nach jeder Seite hin den römischen Ordnungen widerstreitet.

Es schliessen die Acten, nachdem der Verfasser wiederholentlich den Pilatus hat erklären lassen, dass er an dem Angeklagten keine Schuld finde, mit dessen Verurteilung. Dass dabei das *velum* erwähnt

Unfreie oder Freigelassene. Unter den Apparitoren erscheint die *schola cursorum* erst unter den Kaisern Leo und Justinian (cod. Iust. 1, 27. 1, 32. 12, 60, 10) sowie bei den Ostgothen (Marini papiri p. 174. 205. 335. 374).

[1] Für das letztere Verfahren hat Dobschütz selbst S. 95 aus den dem Chrysostomus beigelegten Predigten einen interessanten Beleg beigebracht. Einen anderen giebt die Ladung des verbannten Bischofs Cyprianus.

[2] Einer Frau wird von den Denunzianten erwidert (c. 7): νόμον (gemeint ist das jüdische Gesetz) ἔχομεν γυναῖκα εἰς μαρτυρίαν μὴ ὑπάγειν. Der Eid, den sie schwören (c. 2), ist der gewöhnliche Zeugeneid; er wird abgelehnt aus dem bekannten religiösen Bedenken. Dass diese Ablehnung keine weitere Folge hat, hat Analogien genug in diesem gedankenlosen Schriftstück. Keineswegs lassen sich diese 'Verhandlungen als Laudationen fassen'; nicht bloss die Wunderthaten, sondern auch die uneheliche Geburt, ja die Herbeiführung des bethlehemitischen Kindermordes erscheinen dem Verfasser dieser Acten als Begründungen für die Capitalanklage. Noch weniger darf man in jenen zwölf Führern des Denunzianten das dem Magistrat assistierende Consilium erkennen.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

wird, bezeichnet Dobschütz als starkes Hervortreten des Formalen und richtig ist es, dass dies fast die einzige wirklich an römische Ordnungen erinnernde Stelle ist, auch die spätere Sitte, nach Verhandlung des Processes im geschlossenen Raum die Urteilsverkündigung mit geöffnetem Velum vorzunehmen, hier dem Schreiber im Sinn gelegen haben mag; aber in wie durchaus verwirrter Weise dabei verfahren ist, wurde bereits auseinandergesetzt. Im übrigen erkennt auch Dobschütz an, dass das Urteil, im späteren römischen Strafprocess der am festesten geordnete Bestandteil, der formell notwendigen auch in den Märtyreracten nicht selten vorkommenden Merkmale der Schriftlichkeit und der Verlesung unter Gebrauch der lateinischen Sprache, in den Pilatusacten (c. 9) baar ist.

Auf die weiteren Modalitäten des Berichts, dessen Zusammensetzung aus Evangelienreminiscenzen und eigenen Zuthaten, kommt es nicht an, da es sich hier allein handelt um das Verhältnis der Erzählung zu den Accusationsformalien. Von der Behauptung, dass die Pilatusacten den Process Christi nach den Formen der römischen Accusation darstellen, bleibt, wie man sieht, nichts übrig. Selbst wenn man, wie Dobschütz will, den Process des 4. Jahrhunderts zu Grunde legt, sind die Normen der Inscription und der Urteilsfällung damals keineswegs fundamental verändert und Proceduren wie jenes Zeugenverhör schlechterdings ausgeschlossen. Die Pilatusacten sind vielleicht ihrer Grundlage nach recht alt[1], rühren aber her von einem Verfasser, der vom römischen Recht gar nichts verstand und dessen juristische Unwissenheit vor allem da hervortritt, wo er Rechtsausdrücke wie *praetortum*, *praeco*, *velum* in den Mund nimmt, während er überdies an Albernheit seines Gleichen sucht.

[1] Dafür möchte, ausser dem Datum der Passion (S. 199, A. 1), noch sprechen, dass der ursprüngliche Schreiber (schwerlich der letzte Redacteur) das Verhältniss des *cursor* zu den Apparitoren richtig gefasst hat.

[Abgeschlossen am 22. Juli 1902.]

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Das Abendmahl in den zwei ersten Jahrhunderten nach Chr.

Von **Axel Andersen**
ehem. Gymnasiallehrer in Christiania, Norwegen.

IV.

Die ignatianischen Briefe[1].

Das Gemeindemahl wird in den ignatianischen Briefen durch zwei Wörter bezeichnet: ἀγάπη, Liebesmahl (vgl. Judae 12), und das umfassendere εὐχαριστία. Bei diesem Mahle wird „das eine Brot" gebrochen, und „der eine Kelch" getrunken, und in Anbetracht der nahen Verwandtschaft, welche die Auffassung des Ignatius mit der des Paulus bezüglich „der Gemeinde" zeigt, darf man wohl schliessen, dass Ignatius das δεῖπνον κυριακόν des Paulus gekannt hat. — Es fragt sich aber, ob er auch das Abendmahl kenne. —

Es giebt nun fürs erste in der Theologie des Ignatius überhaupt keinen Platz für das Abendmahl, — für τὸν ἄρτον, ὅς ἐστιν φάρμακον ἀθανασίας. Ignatius kennt nur ein ἕνα ἄρτον κλᾶν, ὅ ἐστιν φάρμακον ἀθανασίας.

Unsterblichkeit und ewiges Leben hängt nach ihm davon ab, dass man in Jesus Christus erfunden werde: μόνον ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ εὑρεθῆναι εἰς τὸ ἀληθινὸν ζῆν, Eph 11. — ἕνωσιν εὔχομαι σαρκὸς καὶ πνεύματος Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ διὰ παντὸς ἡμῶν ζῆν, Magn 1. — Ἰησοῦς Χριστός, τὸ ἀδιάκριτον ἡμῶν ζῆν, Eph 3. — Χριστὸς Ἰησοῦς, οὗ χωρὶς τὸ ἀληθινὸν ζῆν οὐκ ἔχομεν, Trall 9. — Ἰησοῦς Χριστός, τὸ ἀληθινὸν ζῆν, Sm 4.

In Jesus Christus befindet sich aber nur, wer dem Bischof folgt und Glied ist der Gemeindeversammlung unter Leitung des Bischofs: ὅσοι γὰρ θεοῦ εἰσὶν καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, οὗτοι μετὰ τοῦ ἐπισκόπου εἰσίν,

[1] Vgl. o. S. 115 ff.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Phil 3. — Nur diese Versammlung ist eine „zuverlässige" Versammlung: ἐκείνη βεβαία εὐχαριστία ἡγείσθω ἡ ὑπὸ τὸν ἐπίσκοπον οὖσα, ἢ ᾧ ἂν αὐτὸς ἐπιτρέψῃ, Sm 8. — An der muss man Teil nehmen, um aufzuerstehen: συνέφερε δὲ αὐτοῖς ἀγαπᾶν, ἵνα καὶ ἀναστῶσιν, Sm 7. — Wer aber ausserhalb „des Altars" ist, oder wer einem Sektierer folgt, der wird Gottes Reich nicht erben: ἐὰν μή τις ᾖ ἐντὸς τοῦ θυσιαστηρίου, ὑστερεῖται τοῦ ἄρτου τοῦ θεοῦ, Eph 5, d. h., um die Worte Lightfoots zu gebrauchen (Apostol. Fath. II, 2, 44): „The man, who separates himself from the assembly of the faithful, lawfully gathered about its bishop and presbyters, excludes himself, as it were, from the court of the altar and from the spiritual sacrifices of the Church. He becomes a Gentile (Matt 18, 17), he is impure, as the heathen is impure", — er geht der sämtlichen mit der Zuhörigkeit zur gottesdienstlichen Gemeinde gegebenen geistlichen Segnungen verlustig (Zahn, Ign. v. A. 341.) — ὁ μὴ ἐρχόμενος ἐπὶ τὸ αὐτὸ οὗτος ἤδη ὑπερηφανεῖ καὶ ἑαυτὸν διέκρινεν. γέγραπται γάρ· ὑπερηφάνοις ὁ θεὸς ἀντιτάσσεται, Eph 5. — εἴ τις σχίζοντι ἀκολουθεῖ, βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομεῖ, Phil. 3. —

Der Bischof ist nämlich von dem Hausherrn, Jesus Christus, in sein eigenes Hauswesen abgeordnet, und man muss ihn so aufnehmen, wie den, welcher ihn gesandt hat. „So müssen wir offenbar den Bischof wie den Herrn selbst ansehen", Eph 6. — In dem Bischof sieht Ignatius das Haupt, und in der Gemeinde „den Leib": ὅπου ἂν φανῇ ὁ ἐπίσκοπος, ἐκεῖ τὸ πλῆθος ἔστω, ὥσπερ ὅπου ἂν ᾖ Χριστὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία. Sm 8. — Er ist, wie Zahn, Ign. v. A. 439, sagt, in dem engeren Kreis der Ortsgemeinde, sichtbarer oder sarkischer Weise, was (Gott oder) Christus unsichtbarer oder geistlicher Weise ist. — Und Ignatius behauptet demgemäss, dass der geistige Organismus, den Paulus τὸν Χριστόν nennt, sich nur da findet, wo eine Gemeinde unter Leitung des Bischofs versammelt ist: χωρὶς τούτων (d. h. τῶν διακόνων, τοῦ ἐπισκόπου, τῶν πρεσβυτέρων) ἐκκλησία οὐ καλεῖται. Trall 3.

Die Gemeindeversammlung unter Leitung des Bischofs wird dann auch geradezu als Ἰησοῦς Χριστός bezeichnet.

In Magn 7 heisst es: „Versuchet nicht, dass irgend etwas vernünftig erscheine euch privatim, sondern gemeinsam". (Mit Recht sagt Zahn, Ign. v. A. 346: „Die herkömmliche starke Interpunktion vor ἀλλ' ist zu offenbar falsch, um eine Widerlegung veranlassen zu können"). „Ein Gebet, eine Bitte, eine Gesinnung, eine Hoffnung . . . . Laufet alle zusammen, als zu einem Tempel Gottes, als zu einem Altar, zu einem Jesus Christus, der von einem Vater ausgegangen ist" u. s. w.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Diese Aufforderung, zu einem Jesus Christus zusammen zu laufen, als zu einem Altar, ist mit Phil 4 völlig gleichförmig. An beiden Stellen wird an die thatsächlich vorhandenen Einheitsbande des Gemeindelebens erinnert, um die praktische Folgerung zu begründen: „Lasset euch angelegen sein, eine εὐχαριστία zu gebrauchen!" — „Laufet zu einem Jesus Christus zusammen!" Das συντρέχετε ἐπὶ ἕνα Ἰησοῦν Χριστόν ist eine andere Form derselben Ermahnung, keine gottesdienstlichen Handlungen ohne Bischof, im Privatkreis, sondern nur in der gemeinsamen Versammlung vorzunehmen, die anderwärts durch ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνέρχεσθε, μιᾷ εὐχαριστίᾳ χρῆσθε, κοινῇ πάντες συνέρχεσθε u. s. w. ausgedrückt wird. — Der eine Jesus Christus ist die eine Gemeindeversammlung unter Leitung des Bischofs.

Der Zusatz τὸν ἀφ' ἑνὸς πατρὸς προελθόντα κ. τ. λ. hindert diese Auffassung nicht. Denn Ignatius macht keinen Unterschied zwischen der Person Jesus Christus, dem Sohn Gottes, und dem (geistigen) Leib desselben Namens.

In Eph 4 heisst es vom Gott dem Vater: „damit er durch eure guten Thaten erkenne, dass ihr Glieder seines Sohnes seid." Paulus sagt von den Brüdern: ὑμεῖς ἐστε μέλη Χριστοῦ, Glieder des geistigen Organismus, dessen Haupt Christus ist, Glieder des „Χριστός". Dies lautet bei Ignatius: ὑμεῖς ἐστε μέλη τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, Glieder seines Sohnes. Der Sohn aber ist nach gewöhnlicher Ausdrucksweise die Person Jesus Christus. Ebenso in Trall 11, wo es von Christus heisst: „er ladet euch ein, die ihr seine Glieder seid." Die Brüder sind die Glieder der Person Jesus Christus; denn die Person Jesus Christus, nicht aber der geistige Organismus, „ladet euch ein". Auf diesen Organismus aber enthält die folgende Bemerkung von dem Haupte und dem Leibe: οὐ δύναται οὖν κεφαλὴ χωρὶς γεννηθῆναι ἄνευ μελῶν, einen direkten Hinweis. — Der Sohn ist demnach der (geistige) Leib, ὁ Χριστός des Paulus, und der (geistige) Leib ist der Sohn. —

Wer also Glied ist der Gemeindeversammlung unter Leitung des Bischofs, der ist ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ σαρκικῶς τε καὶ πνευματικῶς; er ist Eins mit Jesus Christus und Gott dem Vater: οὐ δύναται οὖν κεφαλὴ χωρὶς γεννηθῆναι ἄνευ μελῶν, τοῦ θεοῦ ἕνωσιν ἐπαγγελλομένου, ὅς ἐστιν αὐτός, Trall 11. — χρήσιμον οὖν ἐστίν, ὑμᾶς ἐν ἀμώμῳ ἑνότητι εἶναι, ἵνα καὶ θεοῦ πάντοτε μετέχητε, Eph 4; vgl. auch Eph 5, — und hat dadurch selbstverständlich Teil an der Auferstehung und dem ewigen Leben. Und das Essen des einen Brotes, und das Trinken des einen Kelches können hier höchstens Symbole sein der Vereinigung mit „der Gesamt-

7. 8. 1902.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

kirche" und der Aneignung des Kreuzestodes. (Dass τὸ αἷμα in dem ἓν ποτήριον εἰς ἕνωσιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ, Phil 4, den Kreuzestod bedeute, nicht aber „das wirkliche Blut", kann wohl keinem Zweifel unterliegen, wenn man diese Stellen vergleicht: ἵνα πιστεύσαντες εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ τὸ ἀποθανεῖν ἐκφύγητε, Trall 2; ἐὰν μὴ πιστεύσωσιν εἰς τὸ αἷμα Χριστοῦ, κἀκείνοις κρίσις ἐστίν, Sm 6; ὁ σταυρὸς αὐτοῦ καὶ ὁ θάνατος, Phil 8, — und τὸ πάθος, ὅ ἐστιν ἡμῶν ἀνάστασις, Sm 5.)

In Eph 20 liest nun Lightfoot mit L^1, der *quod* hat, ἕνα ἄρτον κλῶντες, ὅ ἐστιν φάρμακον ἀθανασίας, anstatt ὅς ἐστιν. Und diese Leseart ist die einzige, die mit dem Sprachgebrauch des Ignatius stimmt. Er braucht nämlich in diesem Ausdruck das Relativ entweder „geschlechtlos" oder an das Prädikatswort attrahiert; in beiden Fällen also hier ὅ ἐστιν. Ein ὅς ἐστιν φάρμακον ist ohne Seitenstück bei ihm. — Dies ὅ ἐστιν kann nun entweder auf ἄρτον bezogen werden, oder auf die Wortverbindung ἕνα ἄρτον κλᾶν, und nur das letzte stimmt mit der Lehre des Ignatius überhaupt, wie sie durch das oben Angeführte dokumentiert ist. Das ἕνα ἄρτον κλᾶν, das φάρμακον ἀθανασίας ist, ist denn gleichbedeutend mit dem ἀγαπᾶν in Sm 7, das auch φάρμακον ἀθανασίας ist: συνέφερε δὲ αὐτοῖς ἀγαπᾶν, ἵνα καὶ ἀναστῶσιν, — eine Agape feiern unter Leitung des Bischofs. —

Für das Fleisch und das Blut des Abendmahls giebt es demnach keinen Platz in der Lehre des Ignatius. Und sie finden sich denn auch nicht in den Stellen, wo man sie gefunden haben will.

Ignatius spricht freilich von dem Essen des Fleisches Christi und von dem Trinken seines Blutes, aber in offenbarer Anknüpfung an Joh 6. Und wie die Verse 51b—58 da stehen, in der Auseinandersetzung von dem „Brote des Lebens" kann in ihnen von dem leiblichen Essen des Fleisches und Trinken des Blutes nicht die Rede sein. „Völlig entscheidend dagegen ist, dass der Evangelist gerade nach seiner eigentümlichen Vorstellung vom ewigen Leben, dasselbe nicht . . . vom Abendmahlsgenuss abhängig machen kann." (Weiss in Meyers Komm. zum Ev. des Joh. 1893, 266.) Das Essen und Trinken muss jedenfalls hier ein bildlicher Ausdruck sein für die Aneignung geistiger Güter, — im Anschluss an populär-jüdische Anschauungen zur Zeit Jesu von dem „Essen des Messias", u. dergl. (Vgl. Spitta, Urchr. I, 275 ff.) Aus Stellen wie Röm 7 folgt daher kein Abendmahl.

Das Abendmahl folgt auch nicht aus Stellen wie Phil 4, denn das Wort εὐχαριστία bedeutet gar nicht an und für sich Abendmahl. Es bedeutet aber fürs erste Danksagung. So im N. T. und Did 9, — und

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

bei Ignatius in Eph 13: σπουδάζετε οὖν πυκνότερον συνέρχεσθαι εἰς εὐχαριστίαν θεοῦ καὶ δόξαν. — Dann bedeutet es, bei Justin und den Späteren, das Brot und den Kelch, die durch das Dankgebet eingesegnet worden sind (Apol. I, 65). — Was den Ignatius betrifft, so treten uns bei ihm „wegen seiner schwebenden Ausdrucksweise für die Feststellung des Wortsinnes von εὐχ. Schwierigkeiten entgegen, die vielleicht für immer unlösbar sind. Man wird an einzelnen Stellen wenigstens fürs erste nicht über Vermutungen, über das Zugeständnis, dass verschiedene Auffassungen möglich sind, hinauskommen" (Drews in Zeitschr. f. prakt. Theol. XX, 107).

Das gilt nun vorerst von Phil 4. Εὐχαριστία kann hier nicht Abendmahl bedeuten, — auch nicht, wenn dieses Wort als gleichbedeutend mit Herrnmahl aufgefasst wird. Denn „der eine Kelch" wird ja als ein Moment neben anderen angeführt als Begründung der Forderung einheitlicher εὐχαριστίαι. Dann kann aber die Feier, bei welcher „der eine Kelch" getrunken wurde, unmöglich dasselbe sein wie diese μία εὐχαριστία, die gefordert wird. Es muss vielmehr ein umfassenderer Begriff sein als ἀγάπη („Abendmahl"). — Dasselbe folgt aus dem, was Ignatius sagt von der εὐχαριστία in Sm 8. Da heisst es: μηδεὶς χωρὶς ἐπισκόπου τι πρασσέτω τῶν ἀνηκόντων εἰς τὴν ἐκκλησίαν. ἐκείνη βεβαία εὐχαριστία ἡγείσθω ἡ ὑπὸ τὸν ἐπίσκοπον οὖσα, ἢ ᾧ ἂν αὐτὸς ἐπιτρέψῃ ... οὐκ ἐξόν ἐστιν χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου οὔτε βαπτίζειν οὔτε ἀγάπην ποιεῖν. — Die Situation, welche den natürlichen Hintergrund für solche Äusserungen bildet, ist augenscheinlich die, welche den Worten Tertullians, mutatis mutandis, entspricht: *ubi ecclesiastici ordinis non est consessus, et offers et tinguis et sacerdos es tibi solus. Sed ubi tres, ecclesia est, licet laici.* Und εὐχαριστία ist hier offenbar ein Begriff, der auch sowohl ἀγάπη als Taufe in sich fasst. —

Ferner bildet diese μία εὐχαριστία den Gegensatz zu einer „Mehrheit mehr privater Zusammenkünfte" (Zahn 345) oder gottesdienstlichen Versammlungen in kleinerem Kreise, die nicht von dem Bischof geleitet wurden. Nach Ignatius soll aber „die Gottesgemässheit und Gottwohlgefälligkeit der Handlung dadurch erzielt und verbürgt werden, dass sie stets von der gottesdienstlichen Gemeinde" (Zahn 343) ausgeführt wird. D. h.: diese μία εὐχαριστία hat offenbar eine überwiegend konkrete Bedeutung. (Auch das: „Abendmahlsfeier" muss ja in überwiegend konkreter Bedeutung aufgefasst werden). —

Umfassender also als Agape, und überwiegend konkret, — d. h. εὐχαριστία bedeutet hier offenbar: die gottesdienstliche Gemeinde oder die gottesdienstliche Versammlung der Gemeinde.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Und den Namen εὐχαριστία hat diese Versammlung natürlich daher empfangen, weil die Danksagung als eine Hauptsache an sie geknüpft war, ebenso wie die Feier als ἀγάπη bezeichnet wird, weil die Liebesbethätigung bei ihr eine Hauptrolle spielte.

Dies sagt also Ignatius in Phil. 4: Weil (γάρ) das Fleisch Christi eins ist, (das ἓν σῶμα des Paulus), und einer der Kelch zur Einigung seines Blutes, ein Altar und ein Bischof, — in Anbetracht dieser thatsächlich vorhandenen Einheitsbande des Gemeindelebens sollen sich die Brüder es angelegen sein, lediglich in einer Versammlung die gottesdienstlichen Handlungen zu verrichten.

Auch in Sm. 6 (Lightfoot) bedeutet εὐχαριστία gewiss nicht das Abendmahl.

Gewöhnlich werden die Worte εὐχαριστία καὶ προσευχή hier als Abendmahl und Gebet aufgefasst. — Aber bei dieser Auffassung bleibt es unerklärlich, dass in der folgenden Erklärung dieser doppelten Enthaltung das zweite Moment (προσευχή) gar nicht berücksichtigt wird. Denn was Ignatius als Grund ihrer Enthaltung anführt, dass sie nicht bekennen, die „Eucharistie" sei das Fleisch Christi, passt natürlich, wenn εὐχαριστία hier als „Materie der Abendmahlshandlung" erklärt wird, nur auf die Enthaltung vom Abendmahl, auf das Gebet aber wird auch im weiteren Verlauf gar nicht Rücksicht genommen. —

Dann werden gewöhnlich die Worte περὶ ἀγάπης οὐ μέλει αὐτοῖς u. s. w. von dem Gliede εὐχαριστίας καὶ προσευχῆς u. s. w., und von der Begründung διὰ τὸ μὴ ὁμολογεῖν u. s. w. völlig getrennt; ja Zahn beginnt sogar mit den Worten εὐχαριστίας καὶ προσευχῆς ein neues Kapitel. — Aber die Ausschliessung des Gliedes περὶ ἀγάπης κ. τ. λ. lässt sich mit dem ἀγαπᾶν d. h. Agape feiern, in der Gegenbemerkung des Ignatius schwerlich vereinigen.

Natürlicher wäre es die Worte εὐχαριστία καὶ προσευχή als ein Glied zu fassen, dem Gliede περὶ ἀγάπης beigeordnet: einerseits Danksagung und Gebet, andererseits das Liebesmahl, die beiden Hauptthätigkeiten der Gemeindeversammlung, — und in der Begründung διὰ τὸ μὴ ὁμολογεῖν die Begründung beider Glieder sehen: Sie kümmern sich nicht um Liebesmahl und sie halten sich von Danksagung und Gebet fern, — beides weil sie nicht bekennen u. s. w.

Dann kann aber τὴν εὐχαριστίαν nicht „die Materie der Abendmahlshandlung" bedeuten, wie man gewöhnlich behauptet.

Die gewöhnliche Erklärung erregt aber auch in anderer Hinsicht Bedenken.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Der Ausdruck: „die Eucharistie ist das Fleisch Christi" enthält etwas Sonderbares, das gar nicht dadurch aufgehoben oder erklärt wird, dass man die „Eucharistie" zwischen Anführungszeichen setzt (Zahn). Sonst ist es nämlich das Brot, das als Leib Christi bezeichnet wird. Und zwar sagt Justin: ἡ τροφὴ αὕτη καλεῖται εὐχαριστία. Er spricht aber ausdrücklich von Brot, Wasser und Wein. Hier aber ist bei der „Eucharistie" weder von Wein noch von Wasser die Rede.

Eine Erklärung dieser Worte, wie die gewöhnliche: „die Materie des Abendmahls ist Christi Fleisch", ist dann weit davon entfernt, befriedigend zu sein, und man muss sich nach einer anderen umsehen, die sich mit der Lehre des Ignatius vereinigen lässt, und von den oben erwähnten Sonderbarkeiten frei ist. —

Auch ein fanatischer Polemiker kann nun diesen Leuten, welche sich Christen nannten, nicht wohl vorgeworfen haben, dass sie ein Christentum ohne Gebet wollten (Vgl. Zahn Ign. v. A. 363). Daher muss unter der εὐχαριστία καὶ προσευχή, der sie sich enthielten, die εὐχαριστία καὶ προσευχή der Gemeindeversammlung unter Leitung des Bischofs verstanden werden, und die Agape, um deren Thätigkeit sie sich nicht kümmerten, muss die Agape der Gemeindeversammlung unter Leitung des Bischofs sein. Und als Gegensatz zu beiden Gliedern heisst es im folgenden, dass es ihnen zuträglich wäre ἀγαπᾶν, was: „an der Agape der Gemeindeversammlung unter Leitung des Bischofs Teil zu nehmen" bedeuten muss, — nicht aber: „lieben"; denn in dieser Verbindung passt eine ganz unveranlasste Empfehlung der Liebe gar nicht (Zahn).

Der Teilnahme an der Gemeindeversammlung zum Liebesmahl und zur Danksagung unter Leitung des Bischofs enthielten sich demnach diese Leute, kamen aber zusammen, um Agape zu feiern und Dank zu sagen, ἰδίᾳ, in kleinerem Kreise, und χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου, ohne den Bischof. Denn es ist deutlich, dass der Gebrauch der kleinasiatischen Gemeinden in Hinsicht auf Gemeinsamkeit aller gottesdienstlichen Handlungen nicht den Idealen des Ignatius entspricht (Zahn). (Vgl. Lightfoot zu Sm 6, Apost. Fath. II, 11, 306: „It would appear from § 8 ..., that these heretics did not altogether abstain from this sacrament," — der εὐχαριστία —, „but that they established a eucharist of their own apart from the Church. This Ignatius does not allow to be a real eucharistic feast (§ 8 ἐκείνη βεβαία εὐχαριστία κ. τ. λ.)".

Ferner geht es aus der Bemerkung des Ignatius in Kap. 7: πρέπον ἐστὶν ἀπέχεσθαι τῶν τοιούτων, hervor, dass sich diese Leute in Smyrna befanden. Denn dass man sich von Jemand fern halten soll, setzt doch

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

notwendiger Weise voraus, dass er sich in unmittelbarer Nähe befindet, und nicht etwa in einer anderen Stadt. — Aber in Smyrna waren weder Irrlehrer noch Schisma noch Häresie.

Es ist demnach hier augenscheinlich von independentisch gesinnten Christen die Rede, welche an der Lehre des Ignatius von der ἕνωcιc caρκική nicht Gefallen fanden, sondern die ἕνωcιc πνευματική betonten, mit Hinweis auf das Wort Jesu in Mt 18, 19, u. 20, wie man es wohl aus Eph. 5 schliessen darf. Denn mit den Christen, gegen welche Ignatius in der Stelle polemisiert, sind offenbar unsere Leute geistesverwandt.

Für die Situation passt aber vortrefflich der im zweiten Jahrhundert häufig vorkommende Gebrauch des Ausdruckes cὰρξ Χριcτοῦ (und *caro Christi*) als Bezeichnung für die ἐκκληcία, und εὐχαριcτία in der Bedeutung: Versammlung der Gemeinde unter Leitung des Bischofs zu gottesdienstlichen Handlungen. Also: Sie kümmern sich nicht um Liebesmahl, und sie halten sich von Danksagung und Gebet ferne, weil sie nicht zugeben, dass die Gemeindeversammlung unter Leitung des Bischofs „Fleisch Jesu Christi" sei.

Ignatius behauptet ja, dass „Jesus Christus" da ist, wo eine Gemeindeversammlung unter Leitung des Bischofs sein mag; dass diese Versammlung die einzige Gott geweihte Gemeinde sei, und dass nur wer Glied dieser Gemeinde sei, das Reich Gottes erben werde. Diese Lehre hat selbstverständlich Widerspruch hervorgerufen, indem man auf die Worte Jesu hingewiesen hat: „Ich sage euch: Wo zwei unter euch eins werden auf Erden, worum es ist, dass sie bitten wollen, das soll ihnen widerfahren von meinem Vater im Himmel. Denn wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen", — und man hat in Übereinstimmung damit gehandelt. Aber ihnen ruft Ignatius zu, dass sie durch ihr Disputieren sterben, und rät ihnen, dass sie an der Gemeindeversammlung Teil nehmen, damit sie auch auferstehen.

Was das artikellose cάρκα betrifft, vergleiche man die Bemerkung Heinrici's zu cῶμα in dem ὑμεῖc ἐcτε cῶμα Χριcτοῦ (Meyers Komm. zum 1 Korinterbrief, 1888, 371): „In jeder christlichen Gemeinde stellt sich der (ideale) Leib Christi dar . . .; aber nicht ist jede Gemeinde ein absonderlicher Leib Christi, daher man . . . die Vorstellung einer Mehrheit, als ob die Gemeinden cώματα Χριcτοῦ wären, gänzlich fern zu halten, und cῶμα Χριcτοῦ nicht „ein Leib", sondern „Leib Christi", welcher artikellose Ausdruck quantitativ ist, zu fassen hat." —

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

„Die Gnade Jesu Christi, die zu uns gekommen", ist der Bischof, — vgl. Eph. 1, wo Christus als ὁ χαριcάμενος ὑμῖν ἀξίοις οὖcι τοιούτου ἐπιcκόπου κεκτῆcθαι bezeichnet wird. Vgl. auch Magn. 2. — Derselbe repräsentiert nach Eph. 3 u. 4 τὴν γνώμην τοῦ θεοῦ. Nur wer sich dem Bischof unterordnet, befindet sich in Übereinstimmung mit „dem Sinne Gottes", und eben durch ihre Opposition gegen den Bischof sind diese Leute „dem Sinne Gottes" entgegen. — In Kap. 7 wird dann der Bischof als „Gabe Gottes" bezeichnet. —

Was die Bezeichnung dieses „Jesu Christi" als cωτήρ, und den Zusatz τὴν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν παθοῦcαν κτλ. betrifft, so ist die nicht anstössiger als der Zusatz τὸν ἀφ' ἑνὸc πατρὸc προελθόντα in Magn. 7, und der Zusatz τοῦ ἐκ cπέρματοc Δαβὶδ bei den Worten cὰρξ Ἰηcοῦ Χριcτοῦ in dieser Aussage: „Brot Gottes verlange ich, welches ist Fleisch Jesu Christi, der aus Davids Samen ist", wo das „Fleisch Christi" aller Wahrscheinlichkeit nach Bezeichnung des Glaubens ist, — und sie finden ihre Erklärung in der Thatsache, dass Ignatius keinen Unterschied macht zwischen der Person Jesus Christus, dem Sohne Gottes, und dem geistigen Organismus, der bei Paulus ὁ Χριcτόc heisst. —

Weder in Sm. 6 u. 7, noch in irgend welcher anderen Stelle bei Ignatius ist von dem Abendmahl die Rede. Er ist nicht über das Herrnmahl des Paulus hinaus gekommen. Aber es ist nur noch ein kleiner Schritt von ihm zu dem Abendmahl, und sein ἡ εὐχαριcτία cάρξ ἐcτι τοῦ cωτῆροc ἡμῶν Ἰηcοῦ Χριcτοῦ, ist das Zwischenglied, welches das τοῦτό μου ἐcτὶ τὸ cῶμα des Paulus, wo von dem geistigen Leibe die Rede ist, mit dem τοῦτό ἐcτι τὸ cῶμά μου des Justin, von dem wirklichen Fleische, verbindet. Das cὰρξ Ἰηcοῦ Χριcτοῦ des Ignatius enthält in sich beide Bedeutungen.

Dieser kleine Schritt ist nun in der Zeit zwischen Ignatius und Justin gemacht worden. Denn bei Justin begegnet uns das wirkliche Abendmahl: τὴν δι' εὐχῆc λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριcτηθεῖcαν τροφήν, ἐξ ἧc αἷμα καὶ cάρκεc κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν, ἐκείνου τοῦ cαρκοποιηθέντοc Ἰηcοῦ καὶ cάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι. Apol. I, 66.

Es ist aber bei Justin nur erst in Anfängen vorhanden, und ist bei ihm noch nicht in Verbindung mit dem Osterlamm und dem Ostergedanken gesetzt. Erst bei Cyprian begegnet uns die völlig entwickelte Lehre vom Abendmahle, — dem *sacramentum eucharistiae* oder *sacrificii dominici*, und *hostia dominica: Si Christus Jesus Dominus et Deus noster ipse est summus sacerdos Dei patris et sacrificium patri se ipsum optulit et hoc fieri in sui commemorationem praecepit, utique ille sacerdos*

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

vice Christi vere fungitur, qui id quod Christus fecit imitatur et sacrificium verum et plenum tunc offert in ecclesia Deo patri, si sic incipiat offerre quod ipsum Christum videat optulisse. —

IV.

Die Gemeindefeier bei Justinus Martyr.

Von dem Vorgang bei der Gemeindefeier finden wir bei den apostolischen Vätern so gut wie keine Nachricht. Weder Clemens Romanus, noch Polycarpus, noch Barnabas, noch Hermas erwähnen ihrer. Nur Ignatius giebt uns in Smyrn. 6 eine wertvolle Kunde, dass nämlich die Fürsorge für die Witwen, die Waisen, die Bedrängten, die Gefangenen, und die Hungrigen und Durstigen auch in seiner Zeit aller Wahrscheinlichkeit nach an die Agape geknüpft war, — so wie die christliche Wohlthätigkeit und Barmherzigkeit in der jerusalemischen Gemeinde an die täglich gemeinsame Mahlzeit, die κλάσις τοῦ ἄρτου.

Der erste, der uns nähere Auskunft über den Vorgang giebt, ist Justinus Martyr in seiner Apologia I (und dem Dialoge).

Man sagt gewöhnlich, dass Justin hier den von den Agapen losgelösten Gottesdienst beschreibe, indem man behauptet, dass in den Anfang (oder: gegen die Mitte) des zweiten Jahrhunderts ein Wendepunkt für die Geschichte des christlichen Kultus falle: das Abendmahl werde von den Agapen losgelöst und in den homiletischen Frühgottesdienst (oder: den sonntäglichen Hauptgottesdienst) verlegt, die Agapen aber ihrem Schicksal anheimgegeben. Aus dem Briefe des Plinius an Trajan erfahren wir nämlich, dass der Gottesdienst der Christen Bithyniens um das Jahr 112 in einen Morgen- und einen Abendgottesdienst zerfalle, und dass das eigentümliche des letzteren in einem gemeinsamen Mahl bestehe, — nämlich in demjenigen, worauf sich die bekannten heidnischen Verläumdungen bezogen, — der mit dem Abendmahl noch verbundenen Agape. Justin aber bezeuge die Trennung der Abendmahlsfeier von der Agape, und die Verlegung derselben in den einen, den sonntäglichen Hauptgottesdienst. (Vgl. Zahn, Ign. v. Ant. 351.)

Den Grund dieser Veränderung findet Th. Harnack (der christl. Gemeindegottesdienst 25) in jenem Edikte des Plinius, das alle Hetärien verbot, — eine Auffassung, die, wie Zahn dargethan hat, auf Missverständnis der Worte: *quod ipsum facere desisse* in dem Briefe des Plinius, beruht. Zahn aber seinerseits sagt, dass wir die Gründe, welche

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

diese Trennung des Abendmahls von der Agape veranlassten, „nur erraten können", — was wohl mit anderen Worten sagen will, dass sich kein genügender Grund für die behauptete Veränderung nachweisen lässt.

Und die behauptete Veränderung selbst ist denn auch eine höchst problematische Sache. Denn einerseits sagt Justin gar nicht, dass die Feier, die er beschreibt, eine Frühmorgenfeier sei, und in seiner ganzen Erzählung findet sich auch keine Spur, welche auf eine Frühmorgenfeier schliessen liesse. Andererseits kann man aus dem Umstande, dass Justin nur von einem Gottesdienste redet, nicht schliessen, dass eine wesentliche Veränderung in dem Kultus seit den Tagen des Plinius eingetreten sei. Denn, wie Th. Harnack (a. a. O. 237) richtig bemerkt, giebt uns Justin keine Liturgie, sondern nach seinem apologetischen Zweck „nur eine übersichtliche Beschreibung von den Hauptakten des Gottesdienstes". Daher redet er nur von dem Hauptgottesdienste. Denn, wie Th. Harnack (a. a. O. 240) auch richtig bemerkt, lässt sich aus dem Eingang des Kap. 67 — ἡμεῖς δὲ μετὰ ταῦτα λοιπὸν ἀεὶ τούτων ἀλλήλους ἀναμιμνήσκομεν, καὶ οἱ ἔχοντες τοῖς λειπομένοις πᾶσιν ἐπικουροῦμεν, καὶ σύνεσμεν ἀλλήλοις ἀεί — nicht schliessen, dass die Christen zu Justins Zeit sich nur am Sonntage gottesdienstlich zu versammeln pflegten; vielmehr scheinen die Anfangsworte ein häufigeres, vielleicht tägliches Zusammenkommen andeuten zu sollen. Am Sonntag aber fand eine feierliche Hauptversammlung aller Gläubigen eines Orts und seiner nächsten Umgebung statt. Diesen Hauptgottesdienst beschreibt nun Justin, — und was das Essen und Trinken betrifft, auch nur in Betreff des Wesentlichen, d. h. des Abendmahls. Denn an dieses waren natürlich jene greuligen Verläumdungen (die übrigens ursprünglich nicht den Christen, sondern den Gnostikern galten; vgl. Justins Apol. I, c. 26) geknüpft. Und zur Zeit Justins wurde die Eucharistie gewiss noch, wie in der Agape des Plinius (des Ignatius) in der Agape genossen, nicht aber in der Frühmorgenfeier. Denn es findet sich noch nicht irgend welche Spur von dem Feiern der Eucharistie am Morgen zum Andenken der Auferstehung des Herrn am Morgen (vgl. *Cypr.*, *ep.* 63: *nos autem resurrectionem Domini mane celebramus*), oder von der Auffassung Christi als *panis noster quotidianus*. Und die Eucharistie war noch nicht zum *sacramentum sacrificii dominici* entwickelt, das natürlich in dem speciell Christus gewidmeten Frühgottesdienst (vgl. den Brief des Plinius: *quod essent soliti stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi deo dicere secum invicem*), gefeiert wurde.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Die Existenz eines Morgengottesdienstes zur Zeit Justins ist demnach durch seinen Bericht in der Apol. I, 67 nicht ausgeschlossen. Aus dem folgt gar nicht, dass der Gottesdienst in seiner Zeit nur einer sei. —

Man hat auch kein Recht zu sagen, dass der homiletische Charakter der Feier Justins nur auf den Frühgottesdienst passe, an den nach dem Briefe des Plinius Lehre, Ermahnung u. s. w. geknüpft war. Denn einerseits hat Th. Harnack recht, wenn er (a. a. O. 227) sagt, dass bei den Worten: *seque sacramento obstringere* etc. ebenso sehr an die Disciplin wie an den Kultus der Christen gedacht werden müsse, und dass Plinius hier Kultus und Disciplin der Christen vermische und überhaupt von dem sittlichen Charakter ihrer Gemeinschaft rede. Andererseits hat man keinen Grund anzunehmen, dass die Agape zur Zeit des Plinius von der Agape der apostolischen Zeit wesentlich verschieden war. In den apostolischen Gemeinden war aber das didaktische Element ein integrierender Teil der κλάσις τοῦ ἄρτου und des δεῖπνον κυριακόν, — vgl. Th. Harnack a. a. O. 107 f. und 163 f.

Justins Beschreibung des Hauptgottesdienstes wird dann gewiss im Wesentlichen auch auf die Agape der Zeit vor ihm passen.

Und in der Agape des Tertullian wurde das Abendmahl genossen, ebensowohl wie in der Feier des Justin, — und, mutatis mutandis, in der Agape des Plinius. Das geht aus seiner Bemerkung in *de corona* 3 hervor. Da sagt er nämlich, dass „wir" *eucharistiae sacramentum et in tempore victus et omnibus mandatum a domino etiam antelucanis coetibus, nec de aliorum manu quam praesidentium, sumimus,* wo das *tempus victus* nichts anderes bedeuten kann, als die *coena* am Abend vor dem Leiden Christi. Dieses „Sakrament der Eucharistie", sagt er, empfangen wir auch in den frühmorgendlichen Versammlungen, d. h. ausser *„in tempore victus"*, ausser in der Agape, welche demnach einen ebenso gottesdienstlichen Charakter wie die Frühmorgenfeier hatte. Man vergleiche auch *ad uxor.* II, 4; *quis* (maritus non christianus) *ad convivium illud dominicum, quod infamant, sine sua suspicione* (uxorem christianam) *dimittet?* wo die Bezeichnung der Feier als *convivium dominicum* ganz bestimmt auf Paulus und sein δεῖπνον κυριακόν hinweist, d. h. auf den „Leib und Blut" Christi, — auf das „Abendmahl". Wenn daher Th. Harnack, a. a. O. 383 sagt, dass die Agapen zur Zeit des Tertullian „ihres sakramentalen Hauptpunktes beraubt", „zwar einen gottesdienstlichen, aber mehr häuslichen und christlich-geselligen, nicht so sehr gemeindemässigen Charakter" hatten, so ist das eine ganz willkürliche und völlig unhaltbare Behauptung, die am engsten mit seiner ebenfalls unhaltbaren Lehre

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

von der Trennung des Abendmahls von der Agape infolge jenes Edikts des Plinius zusammenhängt. —

Der Gottesdienst war also in der Zeit vor Justin ein doppelter, und in der nächsten Zeit nach ihm ebenso ein doppelter, — die, wenigstens seit Tertullian tägliche, Frühmorgenfeier und die — sonntägliche — Agape. Dann wäre es aber im höchsten Grade sonderbar, wenn diese zwei Gottesdienste in der kurzen Zeit Justins regelmässig zu einem verschmolzen wären. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist die regelmässige Ordnung des Gottesdienstes zur Zeit Justins wesentlich dieselbe gewesen, wie in der Zeit vor ihm, und in der nächsten Zeit nach ihm.

Und Justin beschreibt aller Wahrscheinlichkeit nach die Agape, in der das Abendmahl genossen wurde.

Das die Feier des Justin die Agape gewesen ist, darauf deuten auch ganz bestimmt die Worte: οἱ εὐπορούντες δὲ καὶ βουλόμενοι κτλ. (Apol. I, 67; Otto's Ausg. 186), und Augusti sagt in Denkw. 8, 322 mit vollem Recht: „Justinus Martyr erwähnt zwar der Agapen nicht ausdrücklich, beschreibt aber den von den Opfer-Gaben zu machenden Gebrauch für die Armen etc. so deutlich, dass er notwendig das auf die Communion folgende Liebes-Mahl meynen muss." (Vgl. auch Denkw. 4, 163). Die „Oblationen" stehen nämlich in der unmittelbarsten Beziehung zu der Agape als Fortsetzung der κοινωνία und der κλάσις τοῦ ἄρτου der Jerusalemer Gemeinde, — der täglichen gemeinsamen Mahlzeiten, zu denen ein jeder nach Kräften beisteuerte, und der Sitte, dass man damals Gaben in die Hände der Apostel vor versammelter Gemeinde niederzulegen pflegte. Es kann daher auch keinem Zweifel unterliegen, dass die freiwilligen Beiträge, welche Tertullian Apol. 39 erwähnt, bei der Agape gegeben wurden, — so wie es der Fall bei der Feier Justins war. (Vgl. Th. Harnack, a. a. O. 225: „bald darauf sagt er *cap.* 67, dass die vermögenden Brüder freiwillig und so viel ein Jeder wollte, an Gaben beisteuerten, und dass diese für den Zweck der Armenunterstützung bei dem Bischof deponiert wurden. Aus dem Zusammenhang unsrer Stelle kann wohl mit Gewissheit vorausgesetzt werden, dass diese Spenden beim Gottesdienst dargebracht, und dass aus ihnen die zum Vollzug des Abendmahls erforderlichen Elemente genommen wurden.")

Es finden sich auch bei Justin deutliche Spuren, dass seine Feier eine wirkliche Mahlzeit, d. h. die Agape, gewesen ist.

Mit Recht sagt Th. Harnack (a. a. O. 264 und 256): „Schon *cap.* 13 unsrer Apologie sagt er mit Anspielung auf das Abendmahl" — d. h. die Agape — „(wie *cap.* 67 am Anfang), dass die Christen überhaupt

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

für Alles, was sie zu sich nehmen, Gott den Schöpfer aller Dinge mit Gebet und Danksagung preisen, und dass der allein würdige Gottesdienst, den sie überkommen, darin bestehe, die von ihm geschaffenen Nahrungsmittel nicht im Opferfeuer zu verbrennen, sondern dieselben zu geniessen und den Dürftigen darzureichen."

Der Ausdruck aber πυρὶ δαπανᾶν (und wohl auch πομπὰς καὶ ὕμνους πέμπειν) passt nur auf die Gemeindefeier, nicht aber auf die Privatmahlzeit. Und das τοῖς δεομένοις προσφέρειν bezeichnet unleugbar die Agape.

Τὰ ὑπ' ἐκείνου εἰς διατροφὴν γενόμενα heisst es, in aller Allgemeinheit. Dasselbe wird im *Dial. c. Tryph.* c. 117 (bei Otto p. 418) als ἡ τροφὴ αὐτῶν ξηρά τε καὶ ὑγρά bezeichnet, was nicht „*idem valet atque* ἄρτος *et* οἶνος", wie Otto behauptet. Es ist natürlich auch in eigentlicher Bedeutung zu verstehen: alle trockne und flüssige Speise.

Die Feier, welche Justin beschreibt, war demnach augenscheinlich eine wirkliche Mahlzeit, d. h. die Agape. Das „Abendmahl" aber, d. h. das Essen des Leibes Christi und das Trinken seines Blutes, „aus welcher Speise unser Fleisch und Blut umwandlungsweise genährt wird," spielte natürlich eine Hauptrolle in dieser Mahlzeit. —

Was das Gebet bei dieser Feier betrifft, so ist sowohl sein Inhalt als seine Direktion zu beachten. Es war an Gott den Vater gerichtet, und enthielt fürs erste eine Danksagung für die Wohlthaten der Schöpfung, die in der „trocknen und flüssigen Speise" repräsentiert waren, d. i. das Gebet war ein Tischgebet; dann für die Gnade der Erlösung. Das Gebet war m. a. W. mit den, auch an Gott gerichteten, Tischgebeten der Didache nahe verwandt. —

Auch die Abendmahlsgebete, die Irenäus erwähnt, waren an Gott den Vater und Schöpfer gerichtet, und es wurde auch in ihnen für die Schöpfungs- und Erhaltungsthätigkeit Gottes gedankt. Aber der sakramentale Gedanke tritt bei ihm stärker hervor: *Et calicem ..... suum sanguinem confessus est, et novi Testamenti novam docuit oblationem.* Und Brot und Wein, die als *primitiae ex suis creaturis* geopfert werden, sind ihm augenscheinlich Symbole in höherem Grade, als es in der früheren Zeit der Fall war.

Seit Tertullian aber beginnt, „die den Vätern des zweiten Jahrhunderts so geläufige Verknüpfung der Oblationen mit den Gaben der gesamten Schöpfung" (Th. Harnack, a. a. O. 393) zurückzutreten, d. h. die Mahlzeit verschwindet allmählich, und die Feier geht allmählich in das Sakrament des Cyprian über: Wie der Herr selbst bei der Einsetzung des

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Mahles sich zuerst Gott dem Vater als Opfer dargebracht hat, so soll der an Christi statt fungierende Priester treu das nachahmen, was Christus gethan, d. h. das Opfer Christi wiederholen, — als ein expiatorisches Opfer, „*in remissionem peccatorum*". Und mit dem Sakrament folgt natürlich das ἴcαcιν οἱ μεμυημένοι, und die „Arcan-Disciplin". —

Die Entwickelung des kirchlichen Abendmahles geht demnach von der wirklichen Mahlzeit zu dem Sakrament, — und von dem einzigen wahren Gott als Mittelpunkt der Feier, zu Christus in derselben Eigenschaft, — indem das Herrnmahl des Paulus mit seinem εἰc τὴν ἐμὴν ἀνάμνηcιν die Übermacht bekommen hat. Und die Hauptstufen der Entwickelung sind folgende vier:

Fürs erste: einerseits die κλάcιc τοῦ ἄρτου im Anschluss an die religiösen Mahlzeiten der Juden, in der man bei dem Brote betete: ὥcπερ ἦν τοῦτο τὸ κλάcμα διεcκορπιcμένον κτλ. Weil man aber von einer Stiftung nichts wusste, und durch das Begehen dieser Mahlzeit gar nicht einen Befehl Christi zur Ausführung zu bringen meinte, war man auch in Rücksicht auf die Speisen und den Inhalt des Kelches völlig ungebunden, und nicht nur das Brot, sondern auch andere Esswaren wurden in die heilige Speise hineingerechnet (vgl. die Artotyriten), und nicht nur Wein oder κρᾶμα, sondern auch Wasser wurde offeriert. Andererseits das δεῖπνον κυριακόν des Paulus, das auf einer behaupteten Stiftung des Herrn beruht, und in dem das gesegnete Brot Symbol war des geistigen Organismus, des cῶμα Χριcτοῦ, und, als Opfer dargebracht, Mittel zur Teilnahme an diesem Organismus; der Kelch aber, der als „der neue Bund in meinem Blute" bezeichnet wird, war Mittel an diesem Bunde Teil zu haben. Dieses Herrnmahl hat wohl in den gemeinsamen Mahlzeiten der griechischen Genossenschaften und den Mysterien des Mithras seinen Anknüpfungspunkt.

Die zweite Stufe: die Agape (Eucharistie) des Ignatius unter Leitung des Bischofs, die Ἰηcοῦc Χριcτός, ὁ υἱός, cὰρξ Ἰηcοῦ Χριcτοῦ ist, warum auch die Teilnahme an ihr φάρμακον ἀθανακίαc war. — Die Auffassung des Fleisches und des Blutes Christi auf dieser Stufe ist der von Joh 6 entsprechend, und der ganze Gedankengang wird von der Lehre von der Fleischwerdung Christi und der Realität seines Fleisches getragen.

Die dritte Stufe: die Eucharistie (Agape) des Justinus Martyr, in der das Brot und der Kelch nicht als gewöhnliches Brot und gewöhnlicher Trank, sondern als Fleisch und Blut des Fleisch gewordenen Jesus Christus

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

empfangen wurde, indem man auf die Stiftungsworte hinwies, deren cῶμα als cάρξ interpretiert wurde, — eine Deutung, die sich natürlich an den doppelsinnigen Satz des Ignatius: ἡ εὐχαριστία cάρξ ἐcτι τοῦ cωτῆροc ἡμῶν Ἰηcοῦ Χριcτοῦ anschloss. Und hier wird wohl auch das εἰc τὴν ἐμὴν ἀνάμνηcιν der Stiftungsworte des Paulus, und sein τὸ πάcχα ἡμῶν ἐτύθη Χριcτόc mitgewirkt haben, indem man das Herrnmahl als ein christliches Passahmahl deutete, und Jesus mit dem Passahlamme parallelisierte, — eine Auffassung, die bei den Worten des Paulus beinahe unausweichlich war, die aber in der anderen Wurzel des Abendmahles, der κλάcιc τοῦ ἄρτου, gar keinen Anknüpfungspunkt hatte, weshalb sie sich auch dann erst geltend machen konnte, als die Entwickelung des Abendmahles so weit fortgeschritten war, wie sie gegen die Zeit Justins es war. — Dieser Zeit gehören wohl auch Verbesserungen des Textes an, wie die der Syr. *Sin.*: τοῦτό ἐcτιν τὸ αἷμά μου, ἡ καινὴ διαθήκη, — und die Interpolation der Synoptiker.

Die letzte Stufe endlich: Das *sacramentum eucharistiae* des Tertullian, und das *sacramentum sacrificii dominici* des Cyprian, das alle Keime der späteren Messopfertheorie in sich trägt. —

Neben der sich entwickelnden Kirche mit ihren Sakramenten und deren Verwaltern, lebten aber auch die „Protestanten", die an dem hergebrachten Rechte jener „Zwei oder Drei, die in meinem Namen versammelt sind," und der Mahlzeit fest hielten. Und dass der Kampf zwischen den beiden lange gedauert hat, geht zur Genüge aus Concilienbestimmungen hervor, wie denen der Synoden von Laodicea, Gangra (um 350 n. Chr.), Hippo (393), Oranges (541) und Karthago (397), samt dem *Apost. Can.* 3.[1]) —

Berichtigungen:

S. 122, 5 v. u. lies *times* statt *time*.
S. 132, 12 v. o. „ kennen statt kennt.

---

[1]) Dieser Aufsatz ist die Bearbeitung einer Abhandlung: Nadveren i de Par förste Aarhundreder eft. Chr., die im Jahre 1898 in Christiania erschienen ist. Die Bearbeitung ist im Ganzen sehr verkürzt, an einigen Punkten erweitert, in Einzelheiten umgearbeitet, aber was alles Wesentliche betrifft, völlig unverändert.

[Abgeschlossen am 8. Juli 1902.]

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Die pseudepigraphe Litteratur der Gnostiker.

Von R. Liechtenhan in Buch a. Irchel.

In meiner Schrift: „Die Offenbarung im Gnosticismus" habe ich ausgeführt, dass die Gnostiker vorgeben, ihre Theologie aus Offenbarung zu haben und diese Offenbarungen grösstenteils in einer umfangreichen pseudepigraphen Litteratur niedergelegt glauben. Offenbarungsmittler sind übermenschliche Wesen, Personen des alten Bundes, hervorragende Heiden, Jesus und die Apostel. Im folgenden möchte ich die Nachrichten über diese Litteratur zusammenstellen und die erhaltenen Reste besprechen. Es handelt sich also nicht um gnostische Litteratur überhaupt, sondern um die pseudepigraphen, autoritativen Personen zugeschriebenen, heiligen Schriften gnostischer Sekten.

I.

Schriften mit Offenbarungen vorchristlicher Autoritäten.

Wenn man seine Gedanken in angeblichen Offenbarungen vorchristlicher Grössen niederlegte, so wollte man damit die eigenen Ansichten als uralt hinstellen. Die Gnostiker wollen nicht Neuerer sein, sondern nur ursprüngliche Wahrheit wieder auffrischen; daher diese Kategorie von Pseudepigraphen. Ich bespreche zuerst die spärlich erhaltenen Reste, dann die Notizen über verlorene Schriften.

a. Die armenischen Adamschriften.

In der Festschrift für Stade publicierte Preuschen die Übersetzung von armenischen Apokryphen über die Geschichte der Protoplasten. Er sucht ihren Ursprung bei den Sethianern, von denen sich nach Epiphanius ein Zweig in Armenien aufgehalten hat. Es sind acht von einander unabhängige Stücke, die hauptsächlich den Sündenfall, den Brudermord, den Tod Adams behandeln; Nr. 6 erzählt weiter die Geschichte bis zur Sündflut mit ihrem Gegensatz von Sethiten und Kainiten; das Stück

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

zeichnet sich durch asketische Tendenz aus. Der Annahme gnostischen Ursprungs stehe ich skeptischer gegenüber als Preuschen. Die Schätzung Seths, die Rolle, die das Licht als göttliche Substanz spielt, gehen meines Erachtens noch nicht über das Vulgär-katholische hinaus. Bei der Darstellung des Sündenfalls fehlt gerade das spezifisch Gnostische, dass er als Emancipation vom Demiurgen, resp. bösen Wesen aufgefasst würde; die Erzählung bleibt Ausschmückung des biblischen Berichtes und vermeidet, ihm direkt zu widersprechen. Allerdings berichtet Epiphanius aus einer sethianischen Schrift, die Vermischung von Kainiten und Sethiten habe die Sündflut verursacht, und dieser Zug findet sich in Nr. 6 der Schriften, die auch — in Übereinstimmung mit den Sethianern — Enthaltung von Wein und geschlechtlicher Gemeinschaft als Ideal hinstellt. Aber das beweist noch nicht, dass wir es hier mit einem Stück des sethitischen Kanons zu thun haben. Wahrscheinlich wurde an die Protoplastenlegende, wie sie unsere Schriften enthalten, gerade von Sethianern mancher gnostische Gedanke angesponnen oder hinein interpretiert; die Schriften können sehr wohl von Gnostikern gebraucht worden sein, aber nicht als Quelle für ihre charakteristischen Lehren, denn sie stehen in ihrer jetzigen Form nach meiner Meinung nicht jenseits der Grenze des Gnostischen und sind nicht von einem Gnostiker verfasst.

b. Die Weissagung Zoroasters.

In der Z. f. w. Th. 1894 teilt Iselin aus des Mar Salomon von Bassora Werk „die Biene“ eine Weissagung des Zoroaster auf Christus, seine jungfräuliche Geburt, Kreuzigung, Höllenfahrt, Himmelfahrt und Wiederkunft mit. Zoroaster nennt als Vorzeichen für das Kommen dieses „grossen Königs“ den Stern der Magier; er betont: „Von meiner Familie wird er herkommen; ich bin er und er ist ich; er ist in mir und ich in ihm.“ Zoroasters Schüler, d. h. die Magier Mt 2, die „Kinder des Samens des Lebens, die ihr hervorgekommen seid aus den Schatzkammern des Lebens, des Lichtes und Geistes, und gesäet seid in das Land des Feuers und des Wassers“, sollten das mitgeteilte Geheimnis bewahren und achten auf das Kommen des grossen Königs zur Befreiung der Gefangenen.

Das sind gnostische Gedanken; die Schüler des Zoroaster stammen aus dem Samen des Lebens, d. h. der höhern Welt, und sind gesät in das Land des Feuers und Wassers, d. h. in die materielle Welt; hier sind sie gefangen, bis der Soter kommt; die Jünger Zoroasters können Dank ihrer höhern Natur das in die Erscheinung tretende Göttliche

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

erkennen. Die Verheissung der Parusie ist keine Instanz gegen gnostischen Ursprung; vollständig hat ja die Gnosis den Wiederkunftsglauben nicht getilgt. Gerade der Wortlaut dieser Verheissung klingt gnostisch: „Er wird kommen mit den Heerscharen des Lichtes (nicht des Himmels), und wird auf weissen Wolken einherfahren, denn er ist das Kind, das empfangen wurde durch das Wort, den Erschaffer der Wesen." Also der Erlöser ist nicht der Logos selbst, sondern sein Sohn; das ist eine gnostische Christologie.

Gnostisch ist auch, was Zoroaster vom Messias sagt: „Ich bin er und er ist ich," und: „ich und er, wir sind eins." Das ist eine gnostische Formel. Jesus spricht sie in der Pistis-Sophia mehrmals zu den Erlösten (lat. Text pag. 12, 8 ff., 131, 13. 145, 8. 18. 29. 146, 10). In dem Evangelium der Eva bei den ägyptischen „Gnostikern" des Epiphanius erzählt ein ungenannter Apokalyptiker, es sei ihm ein langer und ein kurzer Mann erschienen und habe ihm gesagt: „Ich bin Du und Du bist ich, ich Du und Du ich; wo Du bist, bin auch ich, und überallhin bin ich gesät; und woher Du willst, kannst Du mich sammeln; und wenn Du mich sammelst, so sammelst Du Dich selbst." Der Valentinianer Marcus sagt den von ihm hypnotisierten Weibern: „Nimm von mir und durch mich die Gnade. Mache Dich bereit, mich aufzunehmen, wie die Braut den Bräutigam, damit Du ich seiest und ich Du." (Iren. I, 13, 3.) Diese Formel, die das Eingehen eines Geistes in einen Menschen bezeichnet, ist also bei Gnostikern beliebt. Anrich, das antike Mysterienwesen etc. p. 59f. weist sie auch in einem heidnischen Zauberpapyrus nach.

Mar Salomon erklärt Zoroaster für identisch mit Baruch dem Schreiber; ob das nur sein Einfall ist oder ob die Schrift selbst diese Angabe machte, ist nicht zu entscheiden. Es sei aber erinnert an den Gnostiker Justin, bei dem der Geist der Prophetie Baruch heisst und zuerst erfolglos die israelitischen Propheten, dann Herakles zu Offenbarungsmittlern macht, zuletzt mit Erfolg den zwölfjährigen Jesus. Es liesse sich denken, dass in dem von Mar Salomon citierten Buche diese Baruch-Theorie auf Zoroaster angewandt war; doch ist das nicht mehr als eine Vermutung.

Zoroasterschriften werden von Clem. Al. Strom I, 15, 69 erwähnt bei den Prodicianern und bei den Porph. vita Plot. 16 geschilderten Gnostikern, die wir kurz „Adelphier" nennen. Das Verhältnis dieser Schriften zu unserer Weissagung kann nicht bestimmt werden. Zoroaster-Pseudepigraphen stehen im Dienst der Apologetik gegen Anhänger der

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

persischen Religion; sie sollen die Identität von Zoroaster und Christus der Person und der Lehre nach beweisen.

c. Die Ascensio Jesajae.

An das Martyrium des Jesaja ist cap. 6—11 eine Vision angehängt; der Prophet erzählt sie als Geheimnis dem König Hiskia, und dieser muss schwören, er werde die Aufzeichnungen darüber geheim halten. Jesaja wurde von einem Engel, der seinen Namen nicht verraten durfte, durch alle Himmel geführt und wurde Zeuge des Niederstiegs Christi durch die sieben Himmel bis zur Incarnation. Christus muss den Thürhütern jedes Himmels Zoll geben, legt in jedem Himmel einen Teil seiner Glorie ab — eine Art Kenosis — und kommt schliesslich auf die Erde. Maria wird schwanger; aber schon im dritten Monat sieht sie plötzlich ein Kind vor sich liegen und merkt, dass sie nicht mehr schwanger ist.

Die Beschreibung der Himmel ist in der jetzigen Form kaum gnostisch; aber an gnostischen Ursprung denkt man bei den Gestalten der Thürhüter, bei dem Interesse am Vorgang des Niederstiegs Christi (vgl. den Naassenerhymnus), bei der doketischen Darstellung der Geburt Jesu, beim Geheimnischarakter des ganzen Stücks. Es offenbart das Wissenswerte über die obere Welt und die Geschicke des Soter bis zu seiner Erscheinung auf Erden. Wie dieses gnostische Stück mit dem jüdischen Erbauungsbuch des Martyrium zusammengeraten ist, lässt sich nicht mehr feststellen.

Ein Ἀναβατικὸν Ἡσαίου ist in Gebrauch bei den „Archontikern“ (Ep. haer. 40, 2); da wir aber nur den Titel erfahren, vermögen wir über das Verhältnis zu der erhaltenen Ascensio nichts auszusagen.

d. Die Bilderreden des Henochbuches.

Hilgenfeld, die jüdische Apokalyptik in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Jena 1857, hält die Bilderreden im Henochbuch für gnostisch; 1892 hält er (Z. f. w. Th. p. 447f.) noch am „christlichen Ursprung in gnostischer Zeit“ fest. Gegen alle Versuche, den christlichen Ursprung dieser Stücke zu erweisen, halte ich das Argument für stichhaltig, dass ein christlicher Verfasser das Bild des Menschensohnes viel konkreter hätte zeichnen müssen. Vollends gnostische Einflüsse vermag ich nicht zu sehen. Ein ursprüngliches Reich des Bösen finde ich nicht, der Dualismus ist nicht schärfer als bei der gesamten damaligen jüdischen und christlichen Weltansicht. Das Martyrium, nicht die Askese wird hoch-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

gehalten. Gott ist Schöpfer und Beherrscher der Welt, die Gnosis ist nicht heil-, sondern verderbenbringend. Der Schauplatz der Endkatastrophe ist Jerusalem, der Tempel steht noch, die Hoffnung ist „fleischlich". Was Hilgenfeld als Kennzeichen des Gnostischen angiebt, ist es nicht; kurz, geradezu alles spricht gegen seine Ansicht.

e. Stücke der Sibyllinen.

Einige wahrscheinlich gnostische Stücke aus den sibyllinischen Weissagungen hat Dr. Joh. Geffcken in Sitzber. d. köngl. preuss. Akad. d. Wiss. z. Berlin 1898 p. 698 zusammengestellt und Ausführlicheres darüber versprochen. Die von ihm für gnostisch gehaltenen Stücke sind V, 512ff. eine Beschreibung des Kampfes der Zodiakalgeister, ihres Sturzes und des Weltbrandes; VII, 64ff. eine merkwürdige Darstellung der Taufe Jesu, VII, 75ff. die Verordnung eines gnostischen Taufritus. Gewisse gnostische Theologumena und Bräuche sollen hier als uralt hingestellt, der Christengott vor dem Vorwurf, er sei nur Gott der Juden, geschützt werden. Einzelne Verse, die Geffcken für gnostisch hält, sind nicht von Belang.

Die Notizen über verlorene Schriften dieser Gattung bespreche ich nicht einzeln, sondern stelle sie auf einer Tabelle zusammen.

Name des Buches.	Sekte	Belegstelle
1. Bücher Jaldabaoth	Nikolaiten	Ep. h. 25, 3. Philastr. 33.
	Gnostiker	Ep. h. 26, 8
2. „ Caulacau	Nikolaiten	Ep. h. 25, 3. Philastr. 33.
3. Offenbarungen der Paradiesesschlange	Ophiten	Ep. h. 37, 3. Philastr. 33. Pseud-Tert. 6.
4. Apokalypse Adams	„Gnostiker"	Ep. h. 26, 8
5. Evang. Evae	„	Ep. h. 26, 2
6. Grosse Symphonia	Archontiker	Ep. h. 40, 2
7. Kleine „	„	„ „ „ „
8. 7 Bücher Seth	Sethianer	Ep. h. 39, 5
	Archontiker	Ep. h. 40, 2. 7
	Gnostiker	Ep. h. 26, 8
9. Παράφρασις Σήθ	Sethianer	Hipp. refut. V, 22
10. Bücher Ἀλλογενεῖς oder der 7 Söhne Seths	„	Ep. h. 39, 5
	Archontiker	Ep. h. 40, 2. (4) 7
	Adelphier	Porph. vita Plot. 16
11. Bücher Jeu durch Henoch	Pistis-Sophia	P. S. p. 221, 5
12. Buch Noria	„Gnostiker"	Ep. h. 26, 1
13. Prophetien des Barkabbas	„	Ep. h. 26, 2
	Basilidianer	Agrippa Castor (Eus. h. e. IV, 7, 6)
14. „ „ Parchor (Barkoph)	„	ibid. u. Clem. Al. Strom. VI, 6, 53
15. Prophetien des Ham	„	„ „ „ „ „ „

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Name des Buches	Sekte	Belegstelle
16. Apokalypse Abrahams	Sethianer	Ep. h. 39, 5
17. Bücher Mose	Sethianer	Ep. h. 39, 5
18. Ἀναβατικὸν Ἡσαίου	Archontiker	Ep. h. 40, 2 (Asc. Jes?)
19. Himmelfahrt des Elia	„Gnostiker“	Ep. h. 26, 13
20. Apokalypse des Nikotheos	Adelphier	Porph. v. Plot 16. Op. copt. II, 285
21. Visionen des Martiades u. Marsianus (Marsanes)	Archontiker Adelphier	Ep. h. 40, 7 Op. copt. II, p. 285
22. Buch Phosilampes	„	„ „ „ „ 287
23. „ Mesos	„	Porph. v. Plot. 16
24. Buch Zoroaster (vgl. oben unter b)	„ Prodicianer	„ „ „ „ Clem. Al. Strom. I, 15, 69
25. Buch Zostrianus	Adelphier	Porph. v. Plot. 16.

II.

Christus-Offenbarungen.

a. Die Nachrichten.

Wenn Gnostiker Christum als Autorität für ihre Lehre hinstellten, so wollten sie sich damit als die wahren Christen erweisen, die den ganzen, nicht bloss den halben oder verstümmelten Christus verkündigten; die Grenze zwischen Selbsttäuschung und Betrug ist hierbei schwer zu ziehen. Gewiss haben manche in voller Naivetät geglaubt, dem Herrn könne doch die Wahrheit, d. h. was sie für die Wahrheit hielten, nicht unbekannt gewesen sein und er müsse sie doch irgendwie offenbart haben, wenn nicht in öffentlicher Rede, so doch vor Auserwählten im Geheimen, damit sie nicht profaniert werde.

Die nur dem Namen nach bekannten Schriften stelle ich in tabellarischer Übersicht zusammen:

Evangelium IV angulorum mundi	Simonianer	Praef. arab. ad. conc. Nic.
Buch Elxai	Elkesaiten	Hipp. ref. IX, 13 Eus. h. e. VI, 38 Ep. h. 19, 1
Buch Jexeos	(Sampsäer)	Ep. h. 53, 1
Salome-Tradition	Karpokratianer	Orig. ctr. Cels. V, 62
Mariamne- „	„ ?	ibid.
Martha- „	„ ?	ibid.
Apostel- „	„	Iren. I, 25, 5
„Quaedam ficta“	Basilidianer	Orig. in Matth. com. ser. 28
Matthias-Tradition	„	Clem. Al, Strom VII, 17, 108 Hipp. ref. VII, 20
Matthias-Evangelium	?	Eus. h. e. III, 25, 6
„Ἀμύθητον πλῆθος ἀποκρύφων“	Marcosier	Iren. I, 20, 1
Thomas-Evangelium	„ (?)	ibid.
„ „	?	Eus. h. e. III, 25, 6
„ „	Naassener	Hipp. ref. V, 7

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Jakobus an Mariamne	Naassener	ibid.
Naassenerhymnus (?)	„	Hipp. ref. V, 10
Οἱ προάστειοι ἕως αἰθέρος (?)	Peraten	„ „ V, 14
„Ἀνάριθμος φλυαρία βιβλίων"	Justin	„ „ V, 23
Offenbarungen Baruchs an Jesus	„	„ „ V, 26
Evangelium der Apostel	„Gnostiker"	Ep. haer. 26, 8
Grosse Fragen der Maria	„	ibid.
Kleine „ „ „	„	ibid.
Philippus-Evangelium	„	Ep. haer. 26, 13
Eva- „ (?)	„	„ „ 26, 2
Εὐαγγέλιον τελειώσεως	„	ibid.
Judas-Evangelium	Kainiten	Ep. haer. 38, 1 ff. Ps.-Tert 7 Philastr. 34.

b. Erhaltene Schriften.

1. Die Pistis-Sophia.

2. Opus copticum I (TU VIII, 1. 2).

Über Inhalt, ursprünglichen Titel und Verhältnis dieser Schriften zu einander habe ich in Z. f. w. Th. 1901, p. 236 Untersuchungen veröffentlicht; ich begnüge mich deshalb hier mit ihrer Erwähnung.

3. Evangelium der Maria.

4. Apocryphum des Johannes.

5. Sophia Jesu Christi.

Diese koptisch-gnostischen Schriften harren noch immer der Veröffentlichung; einstweilen sind wir auf die Mitteilungen von Schmidt in den Sitzber. d. königl. Akad. d. Wiss. z. Berlin 1896, 2. Halbbd. p. 839ff. angewiesen, über einiges hat mir Schmidt in freundlicher Weise persönlich Auskunft erteilt.

In der ersten Schrift sind die Jünger nach der Auferstehung über die (nach gnostischen Begriffen) wichtigsten Fragen noch im Unklaren, z. B. warum der Erlöser in den κόσμος gesandt worden sei? wer sein Vater sei? Antwort bringt teils der Herr selbst, teils Maria, indem sie die ihr gewordenen Offenbarungen erzählt. Was sie sagt, erscheint den Jüngern als dem bisher Gehörten, dem öffentlichen Evangelium so entgegengesetzt, dass sie Maria keinen Glauben schenken und sie eine Lügnerin schelten.

Das Apocryphum Johannis enthält Offenbarungen des Auferstandenen an Johannes, meist kosmologischen Inhalts. Diese Schrift hat Irenaeus I, 29 zur Darstellung der Lehre der „gnostici Barbelo" benutzt, ohne

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

seine Quelle anzugeben; so können noch manche gnostische Theologumena von den Haereseologen der alten Kirche aus Offenbarungsschriften geschöpft worden sein, ohne dass wir etwas davon erfahren.

In der Sophia Jesu Christi erscheint der Auferstandene in Gestalt eines grossen Engels des Lichts, mit unbeschreiblichem Wesen in reinem vollkommenem Fleisch. Er giebt den zwölf Jüngern und sieben Jüngerinnen Auskunft über die Fragen, die sie beschäftigen: „in Betreff der ὑπόστασις des Alls und der οἰκονομία und der heiligen πρόνοια und der ἀρετὴ der Gewalten", ferner der Mysterien.

6. Die Acta Johannis.

Die interessanteste und am sichersten gnostische Partie der Johannesakten enthält Geheimtradition aus dem Leben Jesu (ed. Bonnet in Acta apostolorum apocrypha II, 1 p. 193ff.). Die von Johannes auferweckte Drusina (Drusiana) erzählt, im Grabe sei ihr der Herr wie Johannes (so zu lesen statt ὡς Ἰωάννῃ) und wie ein Jüngling erschienen. Johannes erklärt hierauf: οὐδὲν ξένον πεπόνθατε; er habe ähnliches gesehen und gehört; nur dürfe er es nicht niederschreiben (d. h. im Johannesevangelium), und auch bei der mündlichen Erzählung müsse er es dem Verständnis anpassen. Zuerst berichtet er merkwürdige Geschichten, wie Jesus Form und Substanz seines Leibes habe wechseln können, ferner einige Details über die Verklärung und ein merkwürdiges Speisungswunder beim Gastmahl des Pharisäers. Die wichtigen Offenbarungen beginnen mit dem Reigen, den Jesus mit den Jüngern zu Ehren des Vaters aufführte, „bevor er von den gesetzlosen und durch die gesetzlose Schlange dem Gesetz unterworfenen Juden ergriffen wurde". Der den Reigen begleitende Text — eine Liturgie in Responsorien — bereitet dem Verständnis die grössten Schwierigkeiten; einen Versuch, die Grundgedanken festzustellen, habe ich gemacht in „die Offenb. im Gnost." p. 127f.; es handelt sich um die Einsetzung eines Ritus, der die unio mystica zwischen Christus und den Gläubigen nach verschiedenen Seiten symbolisch darstellen soll.

Die Hauptsache in diesem Stück der Akten ist die Erzählung vom wahren Hergang bei der Kreuzigung. Johannes ist in eine Höhle geflohen; da steht zur sechsten Stunde, als die Finsternis hereingebrochen ist, Jesus vor ihm, lässt ihm ein Lichtkreuz erscheinen; Jesus selbst wird darüber bemerkbar, aber ohne Gestalt, nur wie eine Stimme, doch nicht wie die gewohnte, sondern wie eine süsse und milde, wahrhaft göttliche Stimme. Er sagt dem Johannes, er offenbare ihm, was der niedere Haufe nicht wissen dürfe, aber der Jünger vom Meister und der Mensch

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

von Gott erfahren solle. Das erschienene Lichtkreuz wurde um der Menschen Willen Logos, Jesus, Christus, Sohn, Vater, Geist, Weg, Leben, Wahrheit u. a. genannt und trennt das Obere vom Untern; es ist wohl zu unterscheiden vom sichtbaren hölzernen Kreuze und der an diesem Hangende vom Redenden; dieser wurde für etwas anderes gehalten als er war, die Niedrigkeitsaussagen gelten von ihm nicht; auch Johannes kann von ihm nur wahrnehmen, was seiner Natur fassbar ist; aber er soll doch die ausser dem Mysterium verachten; sein, des Redenden Leiden, war ein anderes, als diese glauben; τίνα δὲ ἔστιν αἰνίσσομαι ‹νῦν›· οἶδα γὰρ ὅτι συνήσεις· νόησον οὖν με λόγου ‹ἀναίρεσιν›, λόγου νύξιν, λόγου αἷμα . . . λόγου θάνατον. Auch hier ist der Text so corrumpiert und das Griechisch so barbarisch, dass im Einzelnen manches dunkel bleibt; den Hauptgedanken spricht Johannes selbst aus, wenn er erzählt, er habe die Menge ums Kreuz verachtet und sei weggegangen, τοῦτο μόνον κρατύνων ἐν ἑαυτῷ, ὅτι συμβολικῶς πάντα ὁ κύριος ἐπραγματεύσατο καὶ οἰκονομικῶς εἰς ἀνθρώπους ἐπιστροφὴν καὶ σωτηρίαν. Der Doketismus geht hier so weit, dass der Mensch Jesus nur das Symbol eines himmlischen Logos ist; πείσθητε οὖν καὶ ὑμεῖς, ἀγαπητοί, so schliesst Johannes seine Erzählungen, ὅτι οὐκ ἄνθρωπον ὑμῖν ‹καταγγέλλω σέβειν›, ἀλλὰ θεὸν ἀμετάτρεπτον, θεὸν ‹ἀκράτητον›, θεὸν πάσης ἐξουσίας ἀνώτερον καὶ πάσης δυνάμεως καὶ ἀγγέλων πάντων, καὶ κτίσεων λεγομένων καὶ αἰώνων ὅλων πρεσβύτερον καὶ ἰσχυρότερον. Εἰς τοῦτο οὖν ἐμμείναντες καὶ εἰς τοῦτο οἰκοδομούμενοι ἀκαθαίρετον ὑμῶν τὴν ψυχὴν ἕξετε. Dieser heilsnotwendige Doketismus wird aber eben nur ganz im Geheimen vom Herrn selbst dem Johannes und von diesem seinen Vertrauten offenbart.

Dass wir es hier mit einem gnostischen Text zu thun haben, bedarf keines Beweises mehr. Die Darstellung der Kreuzigung erinnert an die basilidianische, wie sie Irenaeus berichtet, die Kreuzspekulationen mehr an die Valentinianer. Solche Bestimmungen der Sektenzugehörigkeit sind überhaupt unsicher; was die Kirchenväter als Meinung einer Sekte melden, kann immer Gemeingut von mehreren sein; so ist es vielleicht auch unsern Akten gegangen; Valentinianer, Basilidianer und noch andere Sekten können sie als Offenbarungsschrift geschätzt und benutzt haben.

Für die Datierung ist der terminus a quo das Johannesevangelium; die Akten kennen es; terminus ad quem sind die adumbrationes in 1. Joh., des Clemens Alexandrinus: sie kennen die Tradition von der veränderlichen Substanz des Leibes Christi als durch Johannes vermittelt.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

7. Das Thomasevangelium.

Der Text in Tischendorfs Evangelia apocrypha ist nicht gnostisch; aber die Geschichte vom Abc-Unterricht Jesu stand schon in einem alten gnostischen Thomasevangelium, das von den Marcosiern und den Naassenern gebraucht wurde. Vgl. oben p. 227.

8. Die Ὑφήγησις Ἰωσήφ.

Vom Descensus ad inferos oder Evang. Nicodemi pars II meint Tischendorf, er habe zum Verfasser einen griechisch redenden Judenchristen non ignarum idearum gnosticarum. Vom ganzen Inhalt zwingt aber nichts, die Schrift zu den gnostischen zu rechnen, wenn auch die ganze Idee, wonach Christus den Teufel durch Betrug besiegt und gleich bei seinem Tode die Gefangenen aus dem Hades erlöst, in gnostischen Kreisen beliebt war und ihnen entstammen kann. Die Frommen des alten Bundes werden hier ohne Mitteilung weiterer Gnosis in das Paradies versetzt, das ist nicht gnostisch. In diesem Punkt unterscheidet sich eine andere Schrift deutlich vom Descensus, nämlich die bei Tischendorf, Evang. apocr. ed. II, p. 459ff. abgedruckte ὑφήγησις Ἰωσήφ. Joseph von Arimathia erzählt hier die Vorgänge bei Jesu Tod.

In den zwei ersten Kapiteln, welche die Sünden der beiden Schächer, des Judas und Jesu Gefangennahme erzählen, ist nichts Gnostisches. Höchstens in dem einen Zug, dass des Kaiaphas Tochter, die Jesum verklagt, um sich selbst vom Verdacht des Sakrilegs zu reinigen, von den Juden als Prophetin verehrt wird, könnte man einen Versuch sehen, die ganze Prophetie des alten Bundes zu discreditieren. Das Gnostische setzt in cap. III bei der Kreuzigung ein. Der bessere Schächer bittet Jesum, den er allein von Myriaden Engeln verehrt sieht: Μὴ ἐν ἐξετάσει ποιήσεις τὰ ἄστρα ἐλθεῖν κατ' ἐμοῦ ἢ τὴν σελήνην, ὅταν μέλλῃς κρῖναι πᾶσαν τὴν οἰκουμένην . . . μὴ κινήσεις τὸν ἥλιον . . . εἰπεῖν τὰ κακὰ τῆς καρδίας μου. Dieses Examen der Seelen durch die Planeten, d. h. Sphärengeister ist ein gnostischer Gedanke. Der schroffe Antijudaismus zeigt sich in den weiteren Worten des Schächers: Μὴ καὶ εἰς τὴν μερίδα τῶν Ἰουδαίων προστάξεις με ἀπελθεῖν· βλέπω γὰρ Μωυσὴν καὶ τοὺς πατριάρχας ἐν κλαυθμῷ μεγάλῳ ὑπάρχοντας καὶ τὸν διάβολον ἐπιχαιρόμενον ἐπ' αὐτῶν. — Jesus verspricht ihm Aufnahme ins Paradies, οἱ δὲ υἱοὶ τῆς βασιλείας, οἱ παῖδες Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ καὶ Μωσέως, ἐκβληθήσονται εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον. Der Schächer ist also schlechthin der erste, der ins Paradies kommt, auch die Frommen des alten

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Bundes befinden sich am Ort der Qual. Jesus giebt dem Schächer einen Empfehlungsbrief an die Cherube und ἀρχαγγελικαὶ δυνάμεις, die das Feuerschwert drehen und das Paradies bewachen; der Inhalt ist nicht gnostisch. In cap. IV erscheint der Herr dem wegen seiner Bitte um Jesu Leichnam gefangen gesetzten Joseph von Arimathia in grosser Lichtfülle, vom Schächer begleitet; von hellem Licht und paradiesischem Wohlgeruch umgeben führen sie ihn nach Galilaea. Der Schächer bringt das Antwortschreiben der Paradieseswächter. Ihr Licht erlosch, als sie aus den Nägelmalen des Schächers und den Buchstaben des Briefes den Glanz der Gottheit Christi leuchten sahen. Sie hatten gehört, dass der Schöpfer um Adams willen niedergestiegen sei. Τὸν σταυρὸν γὰρ θεασάμενοι τὸν ἄχραντον διὰ τοῦ ληστοῦ ἀστράπτοντα, ἐπταπλάσιον τὸ φέγγος τοῦ ἡλίου ἀποστίλβοντος, τρόμος ἐγένετο ἐφ' ἡμᾶς. Paradieseswächter und Diener des Hades sangen gemeinsam Lobgesänge, eine Erweiterung des Engelgesanges Luc 2; es scheinen Fehler im Text zu sein; die Worte τῶν αἰώνων passen nicht in den Zusammenhang, deuten aber auf gnostische Gedanken. Ist auch die Christologie (Christus der Schöpfer) nicht gnostisch, so doch die ganze Scenerie mit überschwänglichen Lichterscheinungen und Kreuzessymbolik.

Cap. V ist nun Jesus ganz Licht, die Engel dienen ihm. Der Schächer verschwindet, der Apostel Johannes kommt und will wenigsten wissen, wer der Verschwundene gewesen sei. Jesus antwortet: ἀπόκρυφα τί ἐπιζητεῖς; in diesen Worten zeigt sich der Geheimnischarakter der Schrift. Schliesslich erscheint der Schächer doch, nicht wie bisher, sondern ὥσπερ βασιλεὺς ἐν πολλῇ δυνάμει, τὸν σταυρὸν ἡμφιεσμένος und die Engel preisen ihn. Dann verschwindet er, Joseph ist wieder allein im Kerker; er habe das aufgeschrieben, damit die Leser an den gekreuzigten Jesus Christus, unsern Herrn und seine Wunder glauben, nicht mehr dem Gesetze Moses dienen, und so das ewige Leben erben.

Die Schrift hat wohl eine katholische Überarbeitung erfahren; welcher Zeit und Sekte sie angehört, kann man nicht mehr erkennen. Sie benutzt das Johannesevangelium.

9. Die revelationes Bartholomaei.

Ed. Dulaurier gab 1835 einige koptische Texte heraus, darunter das Fragment eines Bartholomaeus-Apocryphums; dessen französische Übersetzung durch Dulaurier ist abgedruckt in den Prolegomena der Apocalypses apocryphae ed. Tischendorf p. XXIV ff.

Zuerst erzählt Bartholomaeus die Aufnahme Adams und Evas in

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

den Himmel und giebt die Lobgesänge der Engel zu ihrer Begrüssung wieder. Dulauriers Text (im Folgenden = D) enthält allerdings nichts sicher Gnostisches. Aber wir besitzen davon noch eine andere Redaktion, publiciert von Harnack und Schmidt in den Sitzber. d. kön. Akad. d. Wiss. z. Berlin 1891, p. 1045ff. (im Folgenden = HS); sie stimmt teilweise wörtlich mit D, teilweise weicht sie ab. Die Beschreibung von Adam und Eva kann auch katholisch sein, wenn schon die dramatische Darstellung gnostischen Geschmack verrät, wie auch das ganze Interesse an der Restitution der Protoplasten gleich nach Jesu Tod.

Alle Engel werden aufgefordert, Adam und Eva für ihre Restitution zu preisen. Der eine Lobgesang verrät bei HS durch die vorkommenden Engelnamen seinen gnostischen Ursprung (vgl. die Bemerkungen Harnacks dazu). Die Engel singen: „Gross ist die Freude Adams, wenn man ihn zu seinem Anfang zurückbringen wird," und nun nennt von 14 Engeln jeder ein Attribut des restituierten Adam; vielleicht sind es Anspielungen auf gnostische Riten wie z. B. „mit dem heiligen Öl", „mit seiner Zither", „welcher dem Kelch der Kirche der Erstgeborenen vorgesetzt ist", „welcher diese geistige Posaune hat," „mit dem Hauch des Wohlgeruches". Die Engelnamen sind: Michael, Gabriel, Raphael, Uriel, Raguel, Salafuel, Asuel, Balsamos, El-El, Abraxath, Authronios, David, Harmuser und Sausiu. Abraxath (Abraxas) ist eine bekannte gnostische Grösse, zu Balsamos vgl. Priscill. tract. I, 29: Neque Armaziel neque Mariamne neque Joel (Jao, Jeu?) neque Balsamos neque Barbilor (Barbelo) deus est. Dieser unzweifelhaft gnostische Passus bei HS. lässt auch bei D. auf gnostischen Ursprung schliessen. Derselbe schimmert auch sonst durch. Bartholomaeus wird für seine Visionen von den Aposteln gepriesen: On t'appellera Barthélemy l'apôtre, celui à qui les mystères de Dieu ont été révélés. Bartholomaeus erzählt, der Herr habe sich auf dem Ölberg mit den Jüngern in einer unbekannten Sprache unterhalten, ihnen aber dann mit dem Worte Anetharath den Schlüssel dazu gegeben (wie so ist unklar). Dann sei der Herr aufgefahren, der Vater habe jedem Apostel vom Himmel her einen Segensspruch gegeben, ihm selbst z. B.: Barthélemy, ô mon enfant, ton âme pénètrera dans les mystères de mon fils. In solchen Worten zeigt sich das Vorhandensein einer geheimen Bartholomäus-Tradition. Das Versprechen, dass dem Philippus in alle Ortschaften das Kreuz vorangehen und Glauben wecken solle, weist auf eine uns unbekannte Philippustradition. Allerdings spielen in den Philippusakten Kreuzesvisionen eine Rolle. Die übrigen Sprüche sind ganz katholisch, der an Petrus verheisst den Primepiskopat mit den höchsten Ansprüchen.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

So schimmert hinter den erhaltenen Bartholomäus-Offenbarungen noch eine alte gnostische Schrift durch.

10. Die Fragen des Bartholomaeus.

Eine interessante Schrift hat Bonwetsch nach zwei slavischen und einem griechischen Text in den Nachrichten der königl. Gesell. d. Wissensch. zu Göttingen, phil. hist. Klasse, 1897 mitgeteilt. Der Inhalt ist kurz folgender: Jesus konnte den Jüngern „die Wunder" nicht kund thun, bevor er den Fleischesleib abgelegt hatte; jetzt aber, nach der Auferstehung, darf ihn Bartholomäus fragen, was sein zeitweiliges Verschwinden vom Kreuz, das er beobachtet hatte, zu bedeuten gehabt habe. Jesus erzählt, wie er vom Kreuz in den Hades hinuntergestiegen sei, die Thore der Hölle zermalmt, den Teufel gefesselt, Adam und die Patriarchen befreit habe und dann wieder ans Kreuz zurückgekehrt sei. Nach weitern, weniger wichtigen Erklärungen verschwindet Jesus, um im Paradies das Opfer der dort eingehenden Seelen entgegenzunehmen; er sagt, wie viele täglich eingehen (leider ist gerade die Zahl nicht sicher überliefert) und versichert, auch als er die Jünger gelehrt habe, habe er stets zugleich zur Rechten des Vaters gesessen und im Paradies das Opfer der Seelen entgegengenommen. Darauf verschwindet Jesus (cap. 1).

Bartholomäus fragt die κεχαριτωμένη Μαρία, πῶς cυνέλαβε τὸν ἀχώρητον ἢ πῶς ἐβάσταξεν τὸν ἀβάστακτον ἢ πῶς ἔτεκε τὸ τηλικοῦτον μέγεθος. Maria will es nicht sagen, weil sonst Feuer aus ihrem Munde ausgehen und die Welt versengen würde. Sie fordert die Jünger auf, zu beten und nach langen Komplimenten, wer am würdigsten dazu sei, beginnt sie ein Gebet in unverständlichen Lauten — es soll hebräisch sein — wie sie in dieser Litteratur öfters vorkommen. Die beigegebene Übersetzung enthält einen liturgischen Lobpreis des Schöpfer-Logos, ist also nicht gnostisch; wahrscheinlich ist sie von einem Späteren hingesetzt, der diese Geheimsprache nicht verstand. Nun müssen Petrus, Andreas, Johannes (mit dem Beinamen παρθένος) sie halten, Bartholomäus ihr auf die Schultern knien, damit das Aussprechen des grossen Geheimnisses sie nicht versprenge. Sie erzählt, als sie noch im Tempel gewesen sei und von einem Engel Speise empfangen habe, sei sie von einem andern als dem gewöhnlichen Engel, der zwar Engelsgestalt trug, dessen Angesicht aber ἀχώρητον war, unter Erdbeben und Zerreissen des Vorhangs besucht worden. Eine Tauwolke besprengte sie von Kopf bis zu Fuss, der Erscheinende trocknete sie mit seinem Gewande ab, zauberte ein ungeheures Brot auf den Altar (slav: auf einen ebenfalls hervorgezau-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

berten Tisch, das Brot hat einen unaussprechlichen Glanz), isst selbst davon und giebt ihr zu essen. Dann bringt er einen Becher unaussprechlichen Weines, trinkt daraus und giebt ihr zu trinken. Brot und Wein werden durch den Genuss nicht vermindert. Zum Schluss weissagt ihr der Erscheinende, in drei Jahren werde er seinen Logos zu ihr senden, sie werde seinen Sohn empfangen, und durch ihn werde die ganze κρίcιc gerettet werden; dann sei er verschwunden. Maria will noch weiter erzählen, aber Feuer geht aus ihrem Munde, Jesus erscheint plötzlich und verbietet ihr, mehr zu offenbaren, da sonst die ganze Welt zu Grunde ginge (cap. 2).

Das Verschwinden Jesu vom Kreuz hat seine Parallele in den Acta Johannis, die Hadesfahrt im Descensus ad inferos (od. Evang. Nicod. II), der Aufenthalt der Maria im Tempel im Protevang. Jacobi. Die Abhängigkeit wird hier schwer zu bestimmen sein. Ob Act. Joh. und unsere Schrift einander kennen, ist mir zweifelhaft, gegenüber Ev. Nic. könnte unsere Schrift Priorität haben, nicht aber gegenüber Protev. Jac. Gnostisch sind: der Geheimnischarakter, die doketische Darstellung der Kreuzigung, die Verlegung von wichtigen Offenbarungen in die Zeit nach der Auferstehung, die Theorie, nach der die Erlösung der Gestorbenen und Besiegung des Bösen bei Jesu Tod schon stattgefunden hat, der religiöse Aristokratismus, der sich in dem Rangstreit zwischen Maria und den Aposteln ausdrückt, die merkwürdige Christologie, nach welcher Maria vom Logos den Sohn Gottes empfängt, (vgl. die Weissagung des Zoroaster) die eigentümliche erste Feier der Sakramente durch Christus (er ist wohl der Erscheinende, wie der slav. Text auch ausdrücklich sagt) und Maria, überhaupt das Interesse an der Frage nach der Empfängnis des Soter, wenn sie auch mit einem Ignorabimus beantwortet wird; auch dass Christus zugleich auf Erden, zur Rechten Gottes und im Paradies weilt, ist als gnostische Phantasie anzusehen, wenn auch die Parallelen dazu fehlen. Man wende nicht ein, das Jenseits sei für Gnostiker zu konkret geschildert; auch die sicher gnostische Pistis-Sophia hat darüber recht massive Vorstellungen.

Cap. 3—5 sind in der jetzigen Form nicht gnostisch. Einzelne Züge, wie die Bemerkung, der Sonne sei befohlen worden, dem Adam im Paradies von Osten her zu scheinen auf Feuerwagen, dem Mond, der Eva von Westen her milchweissen Schein zu senden; aber als Eva das Gebot des Herrn befleckt habe, sei der Mond blass geworden; Maria aber habe Evas Sünde unwirksam gemacht und die Schmach in Freude umgewandelt — solche Züge können gnostischen Ursprungs sein.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Eine Speculation über die Namen der Paradiesesströme erinnert an ähnliche Gedanken bei den Naassenern. Auch der Rangstreit, die Betonung, wie gefährlich und geheim diese Offenbarungen seien, dauert fort. Gnostisch ist hauptsächlich der Hymnus auf die μήτρα der Maria, der ganz unvermittelt auftritt.

Ὦ μήτρα πόλεως εὐρυχοροτέρα,
ὦ μήτρα οὐρανῶν ἁπλώματος πλατυτέρα,
Ὦ μήτρα χωρήσασα
ὃν οἱ ἑπτὰ οὐρανοὶ οὐ χωροῦσι,
Σὺ δὲ χωρήσασα ἀνοδύνως
ἐπέσχες ὁσιωθὲν ἐν κόλποις τοῖς σοῖς.
Ὦ μήτρα ἐν κρυπτοῖς τόποις ἀποκειμένη
καὶ τὸν πολυφανερὸν Χριστὸν γεννήσασα
Ὦ μήτρα εὐρυχοροτέρα ὑπὲρ πᾶσαν τὴν κτίσιν
πρὸς βραχὺν γεναμένη.

Angeredet ist der Mutterleib der Maria, aber wie es — nach den zwei letzten Zeilen hauptsächlich — scheint, ist zugleich eine unendliche kosmische μήτρα gemeint, deren Symbol, man kann fast sagen Incarnation die μήτρα der Maria geworden ist.

Im Ganzen ist der Inhalt der cap. 3—5 vulgärkatholisch. Dass aber das ganze Werk in seiner jetzigen Form eine Einheit ist, beweist die Rolle, die Bartholomäus überall spielt. Das Vorhandensein von alten gnostischen Fragen des Bartholomäus wird aber doch durch cap. 1. 2 wahrscheinlich. Ob ein Späterer daran den weitern apokryphen Stoff von cap. 3—5 angefügt, oder ob auch hier eine gnostische Grundschrift vorlag, aber so bedenklichen Inhalts, dass stark geändert werden musste, das sind Fragen, deren Beantwortung allein neue Entdeckungen geben könnten.

11. Erzählungen Jesu vom Tod seiner Eltern.

J. C. Thilo hatte in seinem Codex apocryphus novi testamenti XXIIIf. eine koptische Bearbeitung der historia Josephi fabri lignarii mitgeteilt und hatte bemerkt, das Buch sei zu den Gnosticorum somnia zu verweisen; jetzt sind diese Traditionen in verschiedenen Redaktionen aus koptischen Predigten an Marientagen gesammelt in den Texts and Studies IV, 2 unter dem Titel: Coptic apocryphal gospels. Jesus erzählt, er sei in einer Höhle geboren worden, die kein Mensch, auch nicht Joseph, gesehen habe. Als Joseph auf dem Sterbebette lag und sich seine Kinder aus erster Ehe, darunter Lysia (Lydia) purpuraria um ihn

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

versammelten, sah Jesus allein, wie der Tod mit dem Orcus, dem Teufel und unzähligen feuerspeienden Dekanen in Feuerkleidern an der Thüre auf die scheidende Seele lauerten; er bestellte nun Gabriel und Michael, damit sie Josephs Seele in ein seidenes Tuch wickelten und durch die sieben finstern Aeonen, auf den Wegen des Chaos am Feuerstrom vorbei geleiteten. Auch in den Gebeten Josephs und Marias um Schutz ihrer aufsteigenden Seelen vor den Sphärengeistern finden sich gnostische Reste. Die Texte, in denen diese Geschichten stehen, sind zwar gut katholisch; aber der Geheimnischarakter der Erzählungen, die mythologischen Schilderungen des Todes und der Reise der Seele, die scharfe Trennung von Seele und Leib lassen vermuten, dass diese Traditionen aus gnostischen Kreisen stammen oder gnostischen Schriften entnommen sind, die Christus Wichtiges über das rechte selige Ende offenbaren liessen.

[Der Schluss folgt im nächsten Heft.]

[Abgeschlossen am 19. Juli 1902.]

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Miscellen.

Noch einmal die Zahl des Tieres in der Apokalypse.

In dem 2. Bande dieser Zeitschrift S. 109ff. hat C. Clemen eine neue Lösung des Zahlenrätsels in der Apokalypse vorgeschlagen: der Name des Drachen soll ἡ ἰταλὴ βασιλεία sein. M. E. scheitert dieser Vorschlag schon an der Bemerkung des Apokalyptikers, dass die Zahl des Tieres die Zahl eines Menschen sei. Nach Clemen heisst das freilich: eine Zahl, wie Menschen sie brauchen (S. 112). Das soll aus 21, 17 folgen; warum? vermag ich nicht einzusehen (ἐμέτρησεν τὸ τεῖχος αὐτῆς ἑκατὸν τεσσεράκοντα τεσσάρων πηχῶν, μέτρον ἀνθρώπου ὅ ἐστιν ἀγγέλου). Aber auch hiervon abgesehen, verstehe ich nicht, was C. meint. Ist gerade die Zahl 666 eine Zahl, wie Menschen sie brauchen? Warum denn gerade diese? Oder ist die Meinung, diese Zahl gehöre zu den Zahlen, wie Menschen sie brauchen? Aber was für andere Zahlen giebt es denn als Menschen brauchen? Es ist aber eben diese Bemerkung des Apokalyptikers, die Zahl des Tieres sei die Zahl eines Menschen, die, wie mir scheint, überall bei den Erklärern nicht zu ihrem Rechte kommt.

Man muss sich den Zusammenhang der Stelle vor Augen halten: 13, 16 καὶ ποιεῖ πάντας, τοὺς μικροὺς καὶ τοὺς μεγάλους, καὶ τοὺς πλουσίους καὶ τοὺς πτωχούς, καὶ τοὺς ἐλευθέρους καὶ τοὺς δούλους, ἵνα δῶσιν αὐτοῖς χάραγμα ἐπὶ τῆς χειρὸς αὐτῶν τῆς δεξιᾶς ἢ ἐπὶ τὸ μέτωπον αὐτῶν, 17 καὶ ἵνα μή τις δύνηται ἀγοράσαι ἢ πωλῆσαι, εἰ μὴ ὁ ἔχων τὸ χάραγμα τὸ ὄνομα τοῦ θηρίου ἢ τὸν ἀριθμὸν τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ. 18 ὧδε ἡ σοφία ἐστίν· ὁ ἔχων νοῦν ψηφισάτω τὸν ἀριθμὸν τοῦ θηρίου, ἀριθμὸς γὰρ ἀνθρώπου ἐστίν· καὶ ὁ ἀριθμὸς αὐτοῦ ἑξακόσιοι ἑξήκοντα ἕξ.

Von der Einzelerklärung von v. 16 und 17 kann hier abgesehen werden — ich vermöchte sie auch nicht zu geben —, sie kommen nur insoweit in Betracht, als sie zur Einleitung von v. 18 dienen. Dieser aber muss dafür um so sorgfältiger nach allen Seiten erwogen werden.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Wenn es heisst, man solle die Zahl des Tieres berechnen, so wird der Sinn dieser Aufforderung aus v. 17 klar, wo es bestimmter heisst: τὸν ἀριθμὸν τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ. Ohne Zweifel ist damit gemeint, dass die einzelnen Lautzeichen des Namens als Zahlenwerte angesehen und addiert werden sollen.

Man hat dafür passend z. B. auf Sibyll. I, 324ff. hingewiesen, wo der Name Ἰησοῦς durch die Zahl 888 folgendermassen ausgedrückt wird:

δὴ τότε καὶ μεγάλοιο θεοῦ παῖς ἀνθρώποισιν
ἥξει σαρκοφόρος θνητοῖς ὁμοιούμενος ἐν γῇ,
τέσσαρα φωνήεντα φέρων, τὰ δ' ἄφωνα ἐν αὐτῷ
δισσά τ' ἀγγέλλω, ἀριθμὸν δ' ὅλον ἐξονομήνω·
ὀκτὼ γὰρ μονάδας, τόσσας δεκάδας δ' ἐπὶ ταύταις,
ἠδ' ἑκατοντάδας ὀκτὼ ἀπιστοκόροις ἀνθρώποις
οὔνομα δηλώσει.

Wenn man aber gemeint hat, dass die Spielerei, Worte in Zahlen und Zahlen in Worte umzusetzen, speciell jüdisch sei, so hat man dabei ganz übersehen, dass diese Weise, mag sie immerhin im Orient ihren Ursprung haben, auch im Occident sehr wohl bekannt war.

Es ist das Verdienst Soglianos in den Rendiconti dell' Accademia dei Lincei, 1901, Ser. V, vol. X, fasc. 7—8, p. 256ff. darauf hingewiesen zu haben, dass die pompejanischen Graffiti dafür nicht weniger als drei Beispiele bieten, die, obwohl seit dem Anfang der 70er Jahre bekannt, bisher von keinem Exegeten der Apokalypse, so weit ich sehe, beachtet worden sind. Es sind die folgenden, von Mau im Bulletino del Instituto, 1874, p. 90 publicierten Inschriften:

Ἀμέριμνος ἐμνήσθη ἁρμονίας τῆς ἰδίας κ(υ)ρία(ς) ἐπ' ἀγαθῷ, ἧς ὁ ἀριθμὸς με (oder αλε) τοῦ καλοῦ ὀνόματος.

φιλῶ ἧς ἀριθμὸς φμε und, verstümmelt, φιλῶ ἧς ἀριθμός.

Wir finden in diesen Inschriften die beiden Ausdrucksweisen der Apk wieder, sowohl die vollständige ἧς ὁ ἀριθμὸς τοῦ ὀνόματος = τὸν ἀριθμὸν τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ wie die verkürzte ἧς ὁ ἀριθμός = τὸν ἀριθμὸν τοῦ θηρίου. Auch ἀριθμὸς ἀνθρώπου steht für ἀριθμὸς ὀνόματος ἀνθρώπου, „Menschenname" im Gegensatz zu dem Namen des Tieres. Es ist unverständlich, wie man hat behaupten können, wenn ein einzelner Mensch hätte bezeichnet werden sollen, so hätte τινός oder ἑνός hinzugesetzt werden müssen. Es ist zunächst generell „ein menschlicher Name" gemeint, aber natürlich ist das der Name eines einzelnen Menschen. Wie hätte das wohl anders als durch das blosse ἀνθρώπου, ohne irgend einen Zusatz, ausgedrückt werden können?

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Der Apokalyptiker sagt also: die Zahl des Namens des Tieres ist die Zahl eines Menschennamens. Will er damit sagen: der Name des Tieres ist der Name eines Menschen, es ist überhaupt gar kein Tier, sondern ein Mensch, von dem ich bisher nur allegorisch als von einem Tiere geredet habe? So meinen ja viele Erklärer. Aber Zahl und Name sind doch nicht ohne weiteres identisch, dieselbe Summe kann aus ganz verschiedenen Summanden bestehen und so kann dieselbe Zahl verschiedene Namen ergeben.

Wenn der Apokalyptiker sagt: „wer Verstand hat, berechne die Zahl des Tieres," so ist das, so ausgesprochen, eine unmögliche Forderung. Denn diese Berechnung kann ja ohne Kenntnis des Namens gar nicht ausgeführt werden. Aber in der Forderung liegt die Voraussetzung, dass das Tier als solches einen Namen hat. Wenn dann der Apokalyptiker die Zahl, die auch der Verständigste so nicht hätte finden können, selber giebt, so folgt, dass die Klugheit, die verlangt wird, nicht darin besteht, den stillschweigend vorausgesetzten Namen des Tieres zu finden, sondern aus seinem Zahlenwert den Namen eines Menschen von demselben Zahlenwert abzuleiten. Mit andern Worten: das Tier hat einen Namen x = 666, 666 ist aber gleich dem Namen eines Menschen, beide Namen sind, wie man das nannte, ἰσόψηφα. So kommt das γάρ in ἀριθμὸς γὰρ ἀνθρώπου ἐστίν zu seiner Bedeutung: man soll die Zahl des Tieres berechnen, um den gleichwertigen Namen des Menschen zu finden.

Dass diese Kunst, das Wesen der Dinge aus ihrem Namen mittelst der Isopsephie zu ergründen, die in heidnischen Kreisen nicht unbekannt war, auch in christlichen geübt wurde, wissen wir z. B. durch den von Boissonade, Anecdota, II, p. 459 unter Ἰσόψηφα veröffentlichten Traktat (ἰστέον ὅτι τὸ Μωϋσῆς ὄνομα ψηφιζόμενον συνάγει ἀριθμὸν αχμη u. s. w.) in welchem u. a. als Isopsepha aufgeführt werden: θεὸς = ἅγιος = ἀγαθὸς, denn jedes dieser Wörter hat den Zahlenwert σπδ = 284, Παῦλος = σοφία (ψπα = 781), Κοσμᾶς = λύρα (φλα = 531) und dazu die Bemerkung ἐξ οὗ καὶ στίχος· Κοσμᾶς ἀκούω καὶ λύρα ψηφίζομαι.

Das ist die Interpretation, von der man ausgehen muss, wenn man zu weiteren Schlüssen gelangen will. Kann man es?

Ich kann der Versuchung nicht widerstehen, darauf hinzuweisen, wie von hieraus die Synthese zwischen den beiden augenblicklich einander gegenüber stehenden Grundsätzen in der Erklärung der Apokalypse sich vollziehen lässt.

Zunächst scheint es ja, als wenn für die Forderung von Clemen,

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

dass man bei der Namenaufsuchung sich auf das Gebiet des Griechischen zu beschränken habe, eine neue Stütze gewonnen sei, da die pompejanischen Wandinschriften den Beweis liefern, dass die Zahlenspielerei des Apokalyptikers bei den Griechen etwas ganz gewöhnliches gewesen ist. Aber der Standpunkt ist durch die Erkenntnis verändert, dass der Apokalyptiker einen besonderen Namen des Tieres voraussetzt. Es ist das ein schlagender Beweis für Gunkels Theorie, dass der Apokalyptiker nicht mit willkürlichen Phantasien die Zeitgeschichte allegorisiert, sondern dass er mit überlieferten Vorstellungen arbeitet. Aber es ist zugleich die Einseitigkeit von Gunkels Auffassung durch die richtige Erklärung des Satzes ἀριθμὸς γὰρ ἀνθρώπου ἐστίν erwiesen. Das Tier als solches hat für den Apokalyptiker ohne Zweifel Realität, aber in dieser Realität erkennt er die Gegenwart wieder. Das ist seine σοφία. Hat Gunkel den Namen des Tieres richtig auf das Chaos der Urzeit gedeutet תהום קדמוניה, so wird die Deutung des Menschennamen auf נרון קסר dadurch nur bestätigt. Ging der Apokalyptiker von einem babylonischen Namen in hebräischer Form aus, so ist auch zu begreifen, wie er dazu kam, für den lateinischen Namen die hebräische und nicht die griechische Umschrift zu Grunde zu legen, was sonst allerdings schwer zu erklären wäre. Dass aber der Name des Tieres, der dem Apokalyptiker vorschwebt, aus dem Babylonischen und nicht dem Griechischen stammt, dafür spricht doch auch wohl, was Gunkel, ich weiss nicht aus welchem Grunde, nicht geltend gemacht hat, die Zahl 666 selbst.

Es liegt mir fern, die sachliche Richtigkeit der Deutung des Tiernamens auf das Urchaos oder des Menschennamens auf Kaiser Nero prüfen und beurteilen zu wollen. Möglich, dass beide falsch sind, aber sicher ist, dass im Princip die Vertreter der zeitgeschichtlichen Deutung wie die der religionsgeschichtlichen beide Recht haben: das Tier ist keine willkürlich ersonnene Allegorie, sondern eine aus der Überlieferung geschöpfte Vorstellung, aber dem Apokalyptiker spiegelt es einen Unhold der Gegenwart wieder.

Schliesslich möchte ich nicht unerwähnt lassen, dass schon Berossus die Isopsephia angewendet hat. Nachdem er von dem wunderbaren Wesen der Urzeit berichtet hat, fährt er, wie Georgius Syncellus (ed. Dindorf, Bonn 1829, vol. I) berichtet, fort: ἄρχειν δὲ τούτων πάντων γυναῖκα ᾗ ὄνομα Ὁμόρωκα· εἶναι δὲ τοῦτο Χαλδαϊστὶ μὲν Θαλάτθ, Ἑλληνιστὶ δὲ μεθερμηνεύεται θάλασσα, κατὰ δὲ ἰσόψηφον σελήνη. Scaliger hat Ὁμόρωκα in Ὁμόρκα verbessert. Dieser Name hat wie σελήνη den Zahlenwert τα = 301. Der Name ist nach Gunkel, Schöpfung und Chaos,

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

S. 18 Anm. 1 aramäisch. Ein Beispiel dafür, dass ein griechisch Schreibender nicht griechische Zahlenzeichen für die von ihm gebrauchten Zahlen zu Grunde legt, ist damit freilich leider nicht gewonnen. Berossus setzt vielmehr den aramäischen Namen erst in die griechischen Lautzeichen um. Aber er redet ja auch nicht in Geheimnissen wie der Apokalyptiker. Immerhin ist es ein Stachel, der die völlige Beruhigung bei der vorausgesetzten Erklärung unserer Stelle nicht gestattet. Andererseits scheint es mir nicht ohne Bedeutung, dass der Babylonier Berossus die Isopsephie als ein Mittel für das Verständnis der babylonischen Mythen kennt und anwendet.

Berlin. P. Corssen.

Zu Eusebius h. e. III, 39 und II, 15.

In dem letzten Hefte dieser Zeitschrift S. 156ff. hat kein Geringerer als Th. Mommsen das Wort ergriffen, um einige berichtigende Bemerkungen zu meinem Aufsatz über den Verfasser des vierten Evangeliums vorzutragen. Die Bezeichnung des Aristion und des Presbyters Johannes als Herrenschüler in dem Prooemium des papianischen Werkes, auf deren Auffälligkeit ich aufmerksam gemacht hatte, erscheint Mommsen so unvereinbar mit dem Zusammenhang, in dem sie steht, dass er die Worte οἱ τοῦ κυρίου μαθηταί für interpoliert erklärt. Ausschlaggebend für Mommsen ist, wenn ich ihn recht verstehe, der Umstand, dass Eusebius berichtet, Papias habe die beiden Männer selbst gehört. Freilich, wenn sie Zeitgenossen des Papias waren, so konnten weder Aristion noch der Presbyter Johannes Schüler des Herrn gewesen sein. Wenn nun Papias sie persönlich gekannt hatte, so hätte er das wissen müssen, und wer nicht den Papias selbst oder gar seine beiden Gewährsmänner der mala fides zeihen will, ist genötigt, die Bezeichnung der beiden als οἱ τοῦ κυρίου μαθηταί aus dem Prooemium des Papias zu streichen.

Ἀριστίωνος δὲ καὶ τοῦ πρεσβυτέρου Ἰωάννου αὐτήκοον ἑαυτόν φησι γενέσθαι sagt Eusebius von Papias. Trotz dieser so bündigen Erklärung hatte ich gezweifelt, dass Eusebius im Rechte sei. Das weist Mommsen als ganz indiskutabel ab. Aber auch nach reiflicher Erwägung seiner Ausführungen bin ich in meiner Überzeugung nicht schwankend geworden.

Woher konnte Eusebius denn wissen, dass Papias den Aristion und

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Johannes selbst gehört habe? Offenbar doch nur aus seinem Buche, aber es fragt sich, ob direkt oder indirekt. Stände bei Eusebius nichts weiter als der oben angeführte Satz, so wäre kein Zweifel möglich; wir müssten dann annehmen, Eusebius habe bei Papias selbst eine solche Erklärung gelesen. Aber er setzt hinzu: ὀνομαστὶ γοῦν πολλάκις αὐτῶν μνημονεύσας ἐν τοῖς αὐτοῦ συγγράμμασι τίθησιν αὐτῶν καὶ παραδόσεις. Wozu anders ist diese Bemerkung hinzugefügt als um den Beweis für die aufgestellte Behauptung zu erbringen? Hätte Papias mit klaren Worten gesagt, er habe seine beiden Gewährsmänner selbst gehört, so hätte Eusebius die folgende Bemerkung sich sparen können. War das aber nicht der Fall, so hat sie ihren guten Grund und enthält die Erklärung, zugleich aber auch eine thatsächliche Einschränkung der voraufgehenden Behauptung.

Ich wüsste wenigstens nicht, wie man die Partikel γοῦν, mittelst deren Eusebius den Zusatz anknüpft, anders deuten könnte. Es ist das die übliche Weise, wie Eusebius einen unmittelbar voraufgegangenen Satz belegt (h. e. I, 2, 7. 12. 14 u. s. w.). Wir können aber auch noch zeigen, wie er in unserem Falle zu seiner Auffassung gekommen ist, denn wir verdanken ihm ja ein Citat aus Papias, in welchem der Presbyter Johannes redend eingeführt wird. Καὶ τοῦτο ὁ πρεσβύτερος ἔλεγε· Μάρκος μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος u. s. w. heisst es da (h. e. III, 39, 15). Ich glaube, es lässt sich verstehen, wenn Eusebius auf Grund einer solchen Ausdrucksweise erklärte, Papias sage damit, dass er die Presbyter selbst gehört habe. Aber notwendig ist darum doch diese Auffassung nicht, Papias konnte genau so schreiben, wenn er von andern gehört hatte, dass der Presbyter so zu reden pflegte, und eben weil er fühlte, dass diese Auffassung nicht unbedingt notwendig sei, machte Eusebius den Zusatz.

So viel, nicht weniger, aber auch nicht mehr, habe ich in meinen Aufsatz sagen wollen. Papias mag Aristion und den Presbyter Johannes gehört haben, die Versicherung des Eusebius beweist dafür jedenfalls nichts. Unterwerfen wir aber das Prooemium des Papias einer scharfen Interpretation, so fällt freilich auch die Möglichkeit der Auffassung, die seine Citierweise offen lässt.

Ich habe zu zeigen versucht, dass wir bei Papias zwischen Aposteln, Presbytern und Nachfolgern der Presbyter zu unterscheiden haben und dass die letzteren seine Gewährsleute waren (II, 206). Aristion und der Presbyter Johannes gehören in die zweite Klasse. Wenn Papias nun sagt: εἰ δέ που καὶ παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι, τοὺς

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους . . . ἃ Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης λέγουσιν, so kann das streng genommen nichts anderes heissen, als dass Papias die Aussagen dieser beiden durch die Vermittlung derer, die den Presbytern nachfolgten, empfangen hatte. Ob aber Papias eine so strenge Interpretation verträgt, ob er sich nicht vielleicht lax ausgedrückt hat, ob nicht sogar, trotz seiner gegenteiligen Versicherungen an schriftliche Aufzeichnungen des Aristion und des Presbyters Johannes zu denken ist, das muss man vielleicht bei einem solchen Schriftsteller dahingestellt sein lassen. Jedenfalls scheint mir soviel sicher, dass wenn die Frage nach der Echtheit des Zusatzes οἱ τοῦ κυρίου μαθηταί zu den beiden genannten Namen aufgeworfen wird, die Versicherung des Eusebius aus der Reihe der Argumente auszuscheiden hat.

Dass der Text des Papias durch die Streichung sehr viel einfacher und verständlicher wird, ist ausser Frage; nur lässt sich freilich, wie Mommsen selbst treffend dargelegt hat, viel leichter einsehen, warum man den Zusatz im Syrischen weggelassen hat als warum man ihn im Griechischen gemacht haben sollte. Ich kann aber ein Bedenken gegen die Streichung nicht unterdrücken: die blossen Namen Aristion und der Presbyter Johannes würden dadurch ein für uns jedenfalls ganz unverständliches Gewicht bekommen. Ich meine aber, auch seinen Zeitgenossen schuldete Papias eine Motivierung, warum er auf die Mitteilungen der beiden so grosses Gewicht legte, dass er sie den Aposteln unmittelbar anreihte. Durch die Bezeichnung „Herrenschüler" ist sie mehr als ausreichend gegeben. Dass man aber Papias die Kritiklosigkeit, die dazu erforderlich war, wohl zutrauen darf, dafür glaube ich S. 289ff. einige Momente geltend gemacht zu haben. —

Heisst es die Geduld des Lesers missbrauchen, wenn ich um die Erlaubnis bitte, bei dieser Gelegenheit zu der schlagenden Polemik Harnacks gegen Zahn ein kurzes Wort hinzuzufügen? Dass wir eine richtige Auffassung von Papias und von dem, was unsere Gewährsmänner über ihn aussagen, gewinnen, scheint mir doch so wichtig, dass ich es daraufhin wage. Zudem erinnert Harnacks Kampf mit Zahn etwas an den grossen Helden der griechischen Mythologie. Ich möchte daher an dieser Stelle wenigstens gern Jolaosdienste thun, damit aus der frischen Wunde seines Gegners nicht neue Hydraköpfe erwachsen. Denn so treffend Harnacks Bemerkungen sind, so hat er, fürchte ich, Zahn doch eine kleine Blösse gelassen, die dieser zu einer Replik verwenden könnte.

Der Leser wolle die von Harnack aus Eusebius h. e. II, 15 citierte Stelle nachlesen. Wenn Harnack zu dem Schlusse kommt, die Bemerkung

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

τοῦ δὲ Μάρκου μνημονεύειν τὸν Πέτρον ἐν τῇ προτέρᾳ ἐπιστολῇ (S. 160, Z. 2) gehöre Eusebius selbst an, so traut er diesem doch wohl eine zu geringe Herrschaft über seine eigene Feder zu. Warum soll der Infinitiv μνημονεύειν denn nicht von dem φασί in Z. 8 des griechischen Textes auf der vorhergehenden Seite abhängen, was doch an sich das natürliche ist und dadurch geradezu gefordert wird, dass eben dies φασίν in dem anschliessenden Relativsatze ausdrücklich wieder als regierendes Verbum gesetzt ist? Die Thatsache, dass Petrus den Marcus in dem ersten Brief erwähnt, konnte Eusebius allerdings nicht als Inhalt einer Überlieferung bezeichnen; aber das kommt doch auch gar nicht heraus, wenn man den Infinitiv μνημονεύειν von φασί abhängig denkt. Die anonymen Gewährsmänner des Eusebius berichteten, dass das genannte Evangelium κατὰ Μάρκον aus der Umgebung des Petrus hervorgegangen und in Rom (vgl. h. e. VI, 14, 6) entstanden sei. Dafür dass Markus, dem das Evangelium zugeschrieben werde, ein Geleitsmann des Petrus gewesen sei und mit ihm in Rom geweilt habe, beriefen sie sich auf das Zeugnis des Briefes. Ob sie nun dabei ἐν τῇ προτέρᾳ ἐπιστολῇ oder ἐν τῇ ἐπιστολῇ sagten, muss dahingestellt bleiben, denn die nähere Bezeichnung kann natürlich von Eusebius der Deutlichkeit wegen zugesetzt sein. Das ist der Thatbestand, den Eusebius referiert. In diesem Zusammenhang ist die Bemerkung τοῦ δὲ Μάρκου μνημουεύειν τὸν Πέτρον völlig verständlich und korrekt. Sie besagt nichts anderes als dass schon jene anonymen Gewährsmänner des Eusebius bemerkten, dass der Verfasser des Evangeliums der Marcus sei, dessen Petrus in seinem Briefe gedenke. Um das auszudrücken, bedurfte es nicht des Demonstrativpronomens, wie Harnack will, dazu genügt der Artikel und die pronoucierte Stellung des Namens.

Ich brauche nicht hinzuzusetzen, dass die anonyme Überlieferung durch die Berufung auf das Zeugnis des ersten Petrusbriefes an innerer Wahrscheinlichkeit nicht gewinnt.

Sie wird ja aber auch, wie Harnack richtig hervorhebt, von Eusebius selbst nicht als schlechthin glaubwürdig und autoritativ bezeichnet, ja im Grunde will wohl Eusebius mit φασίν nicht irgend welche greifbaren Gewährsmänner, sondern lediglich die communis opinio andeuten. Wir sehen, wie sich diese von Papias über Clemens gebildet hat und insofern hat Eusebius mit Recht an diese erinnert, obwohl sie allerdings jeder etwas verschiedenes von dem was schliesslich landläufige Meinung wurde bezeugen. Die einfachste Form der Überlieferung findet sich bei Papias (h. e. III, 39, 15), Clemens' Gewährsmänner schmückten sie weiter

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

aus (h. e. VI, 14, 6) und diese Erzählung wurde wiederum mit dem Schluss des ersten Petrusbriefes combiniert und gesteigert zu der Form, die Eusebius h. e. II, 15 mitteilt.

Berlin. P. Corssen.

Die Sonnenfinsternis bei Jesu Tod.

Zu diesem Punkte schrieb H. Holtzmann im Hand-Commentar (Erste Aufl. 1889): „Ganz speciell erinnert die über die ganze Erde . . . sich breitende Nacht an die ägyptische Finsternis Ex 10, 22 und überhaupt an die prophetische Bildersprache." Unter 8 alttestamentlichen Stellen, die er dazu citiert, nennt er an letzter Stelle Am 8, 9. — Allan Menzies (The earliest Gospel, London 1901) heisst Joel II, 10. 31 Jer XIII, 16 vergleichen — diese Stelle fehlt bei Holtzmann — „and particularly Amos VIII, 9." Swete (The Gospel according to St. Mark, 1898) erwähnt „Irenaeus (IV, 33. 12) refers to Amos VIII, 9 (δύσεταί ὁ ἥλιος μεσημβρίας)."

Ich habe keinen Zweifel, dass die ganze Erzählung aus dieser Amosstelle herausgewachsen ist, und doch finde ich sie in keinem neuen Testament am Rand von Mc 15, 33 und Lc 23, 44 erwähnt, auch nicht in den bisherigen Drucken meiner eigenen Ausgabe. Den Beweis, dass gerade diese alttestamentliche Stelle für die Bildung der neutestamentlichen Erzählung massgebend war, finde ich in der Thatsache, dass andre Worte aus dem gleichen Zusammenhang sich gleichfalls legendarisch fruchtbar erwiesen. Oben S. 168ff. habe ich die Erzählung vom Zerreissen des Tempelvorhangs mit einer ähnlichen Erzählung im Protevangelium Jacobi über den Tod des Zacharias in Verbindung gebracht und gesagt: in beiden Fällen habe sich die Legende wohl auf Grund alttestamentlicher Stellen gebildet. Für die Zacharias-Legende kann die alttestamentliche Belegstelle gar keinem Zweifel unterliegen. Man darf ja nur die Worte des Protev. c. 24 καὶ τὰ φατνώματα τοῦ ναοῦ ὠλόλυξαν mit der Septuaginta von Am 8, 3 zusammenstellen: καὶ ὀλολύξει τὰ φατνώματα τοῦ ναοῦ ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ. Das hebräische Wort das hier mit φατνώματα wiedergegeben ist, ist שִׁירוֹת, das Aquila στρόφιγγες übersetzte, also mit צִיר Prov 26, 4 „Thürangel" gleichsetzte. Theodotion gab „das Obere"; Hieronymus folgte Aquila und übersetzte cardines, wählte also eben das Wort, das er 9, 1 für כַּפְתּוֹר hat, das nach meiner Auffassung dem „superliminare" des Hebräerevangeliums

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

und, zu פָּרֻכֶת umgestellt, dem „Vorhang“ der synoptischen Evangelien entspricht.

Ich will auf keinen der berührten Punkte weiter eingehen, weder auf die Sonnenfinsternis, noch auf den Tempelvorhang, noch auf die Zacharias-Erzählung; nur das eine sei zur letzteren bemerkt, dass sie nach dem hier Ausgeführten unverkennbar auf dem Boden der Septuaginta und nicht des hebräischen Urtextes erwachsen ist: das Targum wenigstens übersetzt das dunkle Wort in Amos 8, 3 wie Symmachus mit „Lieder“.[1]

Maulbronn. Eb. Nestle.

Nachschrift bei der Korrektur: Die mir erst nachträglich bekannt gewordenen Bedenken, die Armitage Robinson in The Expositor Vol. V, 198—200 gegen meine Gleichung superliminare = כפתר erhoben hat, dass an den beiden alttestamentlichen Stellen zwar superliminare in der Vulgata sich finde, dem Worte כפתר selbst aber ein anderes Wort entspreche (cardo und limen), werden durch das oben S. 168, A. 2 Bemerkte und durch die Beiziehung von Am 8, 3 wenigstens teilweise erledigt sein. Dass „der Vorhang“ typologisch viel besser passt, als „die Oberschwelle“ ist ohne weiteres zuzugeben; weniger leicht zu erklären ist auf der andern Seite, wie durch ein Erdbeben das Zerreissen eines Vorhangs bewirkt werden soll, während das Bersten einer Oberschwelle in diesem Falle ganz natürlich wäre.

Zu Acta 1, 12.

„Als verschiedene Schätzungen der kleinen Entfernung sind die verschiedenen Angaben bei Joseph. Antt. 20, 8, 6 (sechs Stadien) und Bell. Jud. 5, 2, 3 (fünf St.) zu betrachten.“ So steht 1861 in der 3. und noch 1888 in der von Wendt bearbeiteten „sechsten resp. siebenten“ Aufl. von Meyer's Krit. exeget. Handbuch über die Apostelgeschichte. In der 8. Aufl. von 1899 schreibt Wendt: „Joseph. schätzt die Entfernung des Berges auf 6 (Ant 20, 8, 6) oder 5 (Bell. 5, 2, 3) Stadien.“ Ähnlich Blass in der editio philologica der Acta: Josephus (Ant 20, 8, 6; B. Jud. 5, 2, 3) montem oliveti vel sex vel quinque stadia distare dicit; scholiasta apud Matth. septem. Am schlimmsten, wo möglich, Nösgen (1882): „Nach Josephus (Altt. 20, 8, 6) ist der Oelberg nur 5—6 Stadien von Jerusalem entfernt.“

Seit Meyer scheint weder Wendt, noch Nösgen, noch Blass die Josephusstellen nachgeschlagen zu haben. Sie hätten sonst bemerken

---

[1] Vgl. zu dem Wort: R. Riedel, Alttestamentliche Untersuchungen I (Leipzig, 1902) S. 30, Anm. 2.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

müssen, dass bei Meyer eine Inversion vorlag, dass Jos. in den Altertümern die Entfernung des Ölbergs von der Stadt auf 5 (nicht 6) Stadien angiebt, und dass er im jüdischen Krieg, wo er 6 (nicht 5) Stadien nennt, gar nicht vom Berge selbst, sondern vom Lager des römischen Heers redet. Die Truppen kamen von Jericho her; προσετέτακτο δὲ αὐτοῖς ἔξ ἀπέχοντας τῶν Ἱεροσολύμων σταδίους στρατοπεδεύσασθαι κατὰ τὸ Ἐλαιὼν καλούμενον ὄρος, ὃ τῇ πόλει πρὸς ἀνατολὴν ἀντίκειται, μέσῃ φάραγγι βαθείᾳ διειργόμενον, ἣ Κεδρὼν ὠνόμασται. An dem Jerusalem abgekehrten Ostabhang schlagen sie ihr Lager auf; daraus erklärt sich die scheinbare Differenz aufs allereinfachste.

Nun kommt aber das seltsamste. Für die Stelle der Altertümer giebt es eine Variante 7 statt 5, die Niese mit keiner Silbe erwähnt. Schon Calov schreibt in seiner Biblia Novi Testamenti illustrata (1676) zu unserer Stelle: in Iosepho explicatur per stadia quinque: sed suspecta est lectio cum Theophylactus Josephum citet de stadiis septem. So liest man in der That bei Theophylact (Migne 125, 520). Nachdem er, ohne Chrysostomus zu nennen, dessen Bemerkung angeführt, dass die Entfernungsangabe darauf zu führen scheine, dass die Himmelfahrt an einem Sabbat erfolgt sei, fährt er fort: καὶ γὰρ ὡρισμένον τὸ μῆκος τῆς ὁδοιπορίας ἦν, ὃ ἐξῆν βαδίζειν τοῖς Ἰουδαίοις ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ Σαββάτου. Ἱστορεῖ δὲ καὶ Ἰώσηππος ἐν τῷ εἰκοστῷ λόγῳ τῆς ἀρχαιολογίας, ἀπέχειν ἀπὸ Ἱεροσολύμων στάδια ἑπτά. Καὶ Ὠριγένης δέ φησιν ἐν τῷ πέμπτῳ Στρωματεῖ. ἡ τοῦ σαββάτου ὁδὸς τριῶν [l. δισχιλίων] πηχῶν ὑπῆρχε. Καὶ μᾶλλον ἡ ἁγία σκηνὴ καὶ ἡ κιβωτὸς τοσοῦτον διάστημα προελάμβανε τὴν παρεμβολὴν καὶ ἀπὸ τοσούτου διαστήματος ἐσκήνου. Ὃ διάστημα ἐξῆν τοῖς προσκυνοῦσι τὴν ἁγίαν σκηνὴν βαδίζειν ἐν σαββάτῳ· ὃ ἔστι μίλιον ἕν. Locus procul dubio corruptus bemerkt der alte Herausgeber. Die Verbesserung giebt der Kommentar des Oekumenius an die Hand, wo (Migne 118, 53) dieselbe Origenesstelle citiert ist mit der Fassung Μίλιον ἓν, ἡ τοῦ Σαββάτου ὁδὸς, ὥς φησιν Ὠριγένης ἐν τῷ πέμπτῳ Στρωματεῖ, δισχιλίων πηχῶν ὑπῆρχε. Im folgenden lässt Oekumenius ἡ weg, liest ἐσκήνουν und schliesst mit σαββάτῳ. Das Interessante ist nun aber, dass sowohl die Peschito als der Sahide statt „einen Sabbatweg" einfach „7 Stadien" haben, wie nach Blass der scholiasta apud Matth. Gehen wir aber über Matthäi zu Bengel zurück, so schreibt dieser in seinem Apparat: σαββάτου ἔχον ὁδόν] ἀπέχον στάδια ἑπτὰ Chrys. (ex Josepho, apud Drusium) & inde Syrus.

Ich habe Bengels Angabe noch nicht verificiert, und bemerke nur, dass sie die Frage nahelegt, ob nicht umgekehrt Chrysostomus aus dem

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Syrer schöpfte. Schon lang fiel mir auf, dass er den Paulus (Act 18, 3) zum σκυτοτόμος macht, wie die Peschito zum *lorarius*. Im Rahmen einer Miscelle lässt sich diese Frage nicht beantworten.

Maulbronn. Eb. Nestle.

Einige Bemerkungen zu den Ausgewählten Märtyrerakten, herausgegeben von R. Knopf.

Die nachstehenden Zeilen sollen der Behandlung dieser Stücke in Seminarübungen in keiner Weise vorgreifen, sondern wesentlich einige Citate nachtragen, die der Herausgeber nicht angemerkt hat. S. 11 (Akten des Karpus, Papylus und der Agathonike) fehlt Z. 25 zu θεοί, οἳ τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν οὐκ ἐποίησαν, Jer 10, 11. Es ist dies der bekannte Vers, der in unsrem hebräischen Jeremia aus noch nicht sicher bestimmter Ursache aramäisch steht.[1] Dasselbe Citat fehlt S. 99, Z. 1 in den Akten des Euplius zu Pereant dii qui non fecerunt caelum etc.

In den erstgenannten Akten vgl. zu 14, 8 ἐγὼ δὲ ἐφ' ᾧ πάρειμι; Mt 26, 50; zu Z. 12 κύριε . . . πρὸς σὲ . . . κατέφυγα Ps 142 (143), 9. Die letztere Stelle ist die einzige, an der im Psalter das in den LXX überhaupt seltne καταφεύγειν so vorkommt.[2]

In den Akten des Apollonius wird 39, 30 τὸ κρόμμυον καὶ τὸ σκόροδον τῶν Πηλουσίων θεὸς verhöhnt, ἅτινα πάντα εἰς κοιλίαν χωρεῖ καὶ εἰς ὀχετὸν ἐκβάλλεται. Wer dazu nicht Mt 15, 17 und Mc 7, 19 citiert, beraubt seine Leser eines höchst merkwürdigen Aufschlusses. Statt ἀφεδρῶνα aller andern Hdss. hat Cod. D in Mc ὀχετόν. Westcott-Hort führen es am Rand (in der kleinen Ausgabe im Anhang unter den Noteworthy rejected readings) auf mit den Zeichen, welche bei ihnen den „westlichen" Charakter der Lesart bedeuten. Im Apparat sagen sie „Western (Gr. [D]Lat.)". Weiss meint in seinem Kommentar: „Das ὀχετόν (D WHaRiKl) ist nur Emendation des ungriechischen und dem Abschreiber zu derb scheinenden ἀφεδρ., da derselbe auch nachher καθαρίζει statt —ζων schreibt". Im Text sagt er: „ἀφεδρὼν, nur hier statt des griech. ἄφοδος". Aus Tischendorf ist über die von W-H genannten Lateiner nichts zu erfahren: er giebt nur vg in secessum." Warum ἀφεδρὼν ungriechisch sein soll, verstehe ich nicht; ἄφεδρος ist in der LXX ganz gewöhnlich

[1] Auch in O. v. Gebhardt's Acta martyrum selecta 14, 9 ist die Stelle nicht citiert.

[2] Fehlt ebenso bei v. Gebhardt 17, 3.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

für נִדָּה, einmal auch für דָּוָה (ebenso bei Symm. Is 30, 22). Theodotion und Lucian haben es II S 11, 4 für „Unreinheit". Davon ein Substantiv auf ών zu bilden, ist gut griechisch. Viel seltener im biblischen Griechisch ist ὀχετός; in der LXX gar nicht belegt, nur bei Symm. 4 mal, für נַחַל, פֶּלֶג und 2 mal für אֲפִיק. Auch sonst steht es, wie der Thesaurus ausweist, selten in der speziellen Bedeutung Abtritt, cloaca.

Das Martyrium des Apollonius soll vor das Jahr 185, um 184 fallen; würden auch die griechischen Akten aus dieser Zeit stammen, hätten wir hier einen sehr alten Beleg für eine „westliche" Lesart im N. T., der weil aus Rom kommend besonders erwünscht ist. — Ebenda fehlt 4 Zeilen vorher zu dem Schwur des Sokrates bei der Platane die Belegstelle: Lucian, Vitarum auctio c. 16.[1]

Im „Martyrium der Perpetua und Felicitas" wird C. 8 S. 49, 30 f. gedruckt video . . et piscinam illam quam retro videram, summisso margine usque ad umbilicum pueri; et aquam de ea †trahebat† sine cessatione. Dazu die Anmerkung: „trahebat ist wohl falsch, vielleicht ist dafür decurrentem zu lesen. Der Gr[ieche] hat ἔῤῥεεν ὕδωρ." Was hier falsch sein soll, verstehe ich nicht; noch weniger wie man von trahebat auf decurrentem kommen kann. „Und er, der Knabe, schöpfte ohne Aufhören Wasser." Will man dies nicht annehmen, weil Dinocrates erst nachher zu dem Wasser tritt (accessit Dinocrates et de ea bibere coepit), so hat man den Akkusativ aquam einfach als Nominativ und trahebat intransitivisch zu nehmen: „zog sich unaufhörlich Wasser hin".

Zu C. 14 (53, 6) gladium . . . etsi non anima certe caro eius agnovit vgl. Lc 2, 35. — C. 20 (56, 6) in fide state: vgl. 1 Kor 16, 13.

Zum Martyrium des Pionius 60, 10 οὐ μετὰ βίας, Z. 20 ἐκτείνας τὴν χεῖρα waren die bekannten Stellen der Apostelgeschichte anzuführen: 5, 26; 26, 1; zu 63, 3. 8 Dan 3, 18; zu Z. 10 τινες τῶν ἀγοραίων Act 17, 5; zu 64, 12 Εἴθε ἠδυνάμην ἐγὼ ὑμᾶς πεῖσαι Χριστιανοὺς γενέσθαι Act 26, 28.

Im Testament der 40 Martyrer liest man im Text 110, 5 nach Bonwetsch Χαδουθβ', im Register S. 117 Χαλδούθβ, nach O. v. Gebhardt 169, 26 ist keins von beiden richtig, sondern in der Hds. Χαδουθὶ zu lesen.[2]

Maulbronn. Eb. Nestle.

[1] Die Verweisung fehlt auch bei v. Gebhardt S. 51.

[2] Dass in einer unter G. Krüger's Namen erscheinenden Sammlung 2 mal (S. 10 u. 33) Rénan gedruckt wird, ist mir so schmerzlich, dass ich es nicht unerwähnt lassen kann.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

„Thaddäusbrief".

In den „Geschichtlichen Liedern und Sprüchen Württembergs" (unter Mitwirkung von Dr. Gerhard Mehring herausgegeben von Oberstudienrat Dr. Karl Steiff, Oberbibliothekar, Stuttgart, 1900ff.) steht S. 294 in einem Lied auf die Wiedereroberung des Landes durch Herzog Ulrich im Jahr 1534 die Strophe:

Des wil ich euch ermanen all
ir christen all geleiche,
Mateus schreibt in seiner epistel:
von glauben solt ir nit weichen;
Moises fürt aufs Egiptenland
die Juden ufs Pharonis hand,
die nit glaubten, musten am tod erkeichen.

Der Herausgeber (Dr. Mehring) bemerkt zu Mateus: „vielmehr Judasbrief, Vers 3 u. 5 und sein Apparat belehrt uns, dass 3 Handschriften A B C Mateus, 2 D E Jacobus und 2 F G Tatheus, beziehungsweise Tateus haben. Natürlich ist die letztere Lesart die richtige, und Matthäus u. Jacobus sind Verschlimmbesserungen von zwei Lesern, die in ihrem N. T. wohl ein Matthäus-Evangelium und einen Jakobusbrief kannten, aber nicht mehr wussten, was Luther zu Mt 10, 3 „Lebbäus, der genannt ist Thaddäus" auf den Rand seines Neuen Testaments drucken hiess: „ist der fromm Judas"; vgl. Lc 6, 16. Matthew Pole's Synopsis sagt zum Eingang des Judasbriefs ganz einfach:

Judas] Qui dicitur & Lebbaeus cognomento Thaddaeus Matth 10, v. 3 mit Berufung auf Vorstius ex Piscator, sic Menochius, Tirinus. Die Gleichung Lebbaeus = Thaddaeus = Judas war in der alten Kirche allgemein anerkannt; dagegen begegnet es mir hier zum erstenmal in der christlichen Litteratur, dass eine Stelle aus dem Judasbrief geradezu unter dem Namen des Thaddäus angeführt wird. Der Dichter konnte für sein jambisches Versmass Judas nicht brauchen, bedurfte einen dreisilbigen Namen, daher wählte er den andern, uns jetzt nicht mehr geläufigen Namen des Briefschreibers. Die Ersetzung desselben durch Matthäus und Jakobus ist zugleich eine lehrreiche Parallele zu demselben Vorgang im N. T., vgl. Mt 13, 35 mit den Bemerkungen von W-H zur Stelle; Mc 1, 2. Dies mag es rechtfertigen, diese Kleinigkeit an dieser Stelle zu veröffentlichen.

Maulbronn. Eb. Nestle.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Zu Lukas 22, 20.

Oskar Holtzmann schreibt im Leben Jesu, S. 363f., der Text von Lc 22, 20 gebe, „wenn man ihn für sich betrachtet, einen sehr guten Sinn: 'Dieser Becher, der für euch ausgegossen wird, ist der neue Bund in meinem Blut.' Das beweist jedenfalls für die dem Evangelisten bekannte Sitte. Er weiss, dass beim Abendmahl ein Becher ausgeschüttet wurde. Das ist die dem Altertum geläufige Form der Spende. Die Form wird dann die gewesen sein, dass ein Teil des Becherinhaltes zur Erde geschüttet, das Übrige unter die Abendmahlsgäste verteilt wurde .... So vergleicht er (Jesus) sein Sterben mit dem Opfer, das nach Ex 24, 1—8 gebracht wurde: auch dort wird ein Teil des Bundesblutes an den Altar, ein Teil an die Genossen des Bundes gesprengt, wie Jesus einen Teil des Weines zur Erde giesst, den anderen aber den Jüngern zum Trunke darreicht."

Sind das reine Phantasien? oder war die im griechisch-römischen Altertum geläufige Spende, die auch im jüdischen wenigstens beim Opferdienst sich findet, auch im Privatleben gebräuchlich? Mir ist es unbekannt.

Maulbronn. Eb. Nestle.

Die Salbung Jesu in Bethanien.

Die Erörterung Nabers (s. o. S. 171f.) über die Narde, die bei der Salbung in Bethanien eine so grosse Rolle spielt, lässt eine Schwierigkeit ausser Acht, die bisher noch nirgends, soweit ich weiss, empfunden oder gelöst worden ist. Der Nachdruck liegt auf der Deutung Jesu. Weil er die Handlung der Frau auf seinen Tod deutete, ist die Episode erzählt. Was Johannes daraus machte, um den Verrat psychologisch zu erklären, ist secundär und wertlos. Nach Mc 14, 8 sagt aber Jesus: ὃ ἔσχεν, ἐποίησεν· προέλαβεν μυρίσαι τὸ σῶμά μου εἰς τὸν ἐνταφιασμόν. An μυρίσαι hat schon Mt Anstoss genommen; denn er setzt einfach 26, 13 πρὸς τὸ ἐνταφιάσαι, macht aber dadurch nichts besser. In der That liegt hier eine Schwierigkeit. Von einem Salben der Leichen in Israel ist nichts bekannt. Dass man aromatische Essenzen in die Leichentücher goss, ist selbstverständlich. Aber die Leiche selbst wird, wie das auch nach den talmudischen Vorschriften geschieht, nur mit Wasser gereinigt worden sein (vgl. Schröder, Satzungen u. Gebr. d. rabb. Judent.,

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

S. 555f.). Es widerspricht das auch völlig dem Sinne der Salbung, die stets nur bei freudigem Anlass üblich ist, in Palästina wie anderwärts. Eine eigentümliche Stelle in der Cena des Trimalchio scheint hier einiges Licht zu geben. Am Schlusse des Mahles, als alle Gäste samt dem Wirt betrunken sind, antecipiert Trimalchio seine eigene Leichenfeier. Er lässt sein Totenhemd holen und bewundern. Dann heisst es weiter (p. 52 Bücheler) „ich will ein grossartiges Leichenbegängnis haben, damit mir alle Leute gute Wünsche nachschicken. Und sogleich öffnete er ein Fläschchen mit Narde (*ampullam nardi*) und salbte uns alle mit den Worten: „Ich hoffe, dass mir dies nach dem Tode helfen wird, wie im Leben." Und den Wein liess er in den Weinkübel schütten und sagte: „Denkt euch, dass ihr zu meinem Leichenbegängnis eingeladen seid."" Hier haben wir eine eigentümliche Parallele. Was die Salbung mit der Narde hier soll, wenn sie nicht zur Trauerfeierlichkeit gehörte, ist ganz undeutlich. Da gleich darauf von den *parentalia*, dem pomphaften Begängnis mit dem obligaten Schmaus die Rede ist, wird auch die Salbung hergehören. Wer es recht vornehm machte, bestimmte für diese Gelegenheit testamentarisch eine grössere Summe. Die Gäste wurden dann wohl mit der teuersten Salbe gesalbt. Wenn das zutrifft, so müsste man in der Erzählung Mc 14, 3ff. eine allerdings sehr undeutlich gewordene Beziehung auf den römischen Brauch erblicken. Jedenfalls aber ist die Beziehung, wie sie nun in den Worten Jesu vorliegt, völlig singulär und wenig wahrscheinlich. E. Preuschen.

Die neue Pariser Evangelienhandschrift.

Im ersten Jahrgang der Zeitschrift S. 264 habe ich auf den von Omont angezeigten Fund einer kostbar ausgestatteten Evangelienhandschrift hingewiesen und eine eingehendere Behandlung in Aussicht gestellt, wenn erst der Text vollständig veröffentlicht sein werde. Diese Veröffentlichung liegt nun bereits seit längere Zeit vor[1], ohne dass ich bisher Gelegenheit gefunden hätte, mein Versprechen einzulösen. Die kunstgeschichtliche Seite des neuen Fundes lasse ich ausser Acht. Erst wenn die Miniaturen in ausreichender Weise herausgegeben sein werden,

[1] H. Omont, Notice sur un très ancien Manuscrit Grec de l'Évangile de S. Matthieu en onciales d'or sur parchemin pourpré et orné de miniatures, conservé à la Bibliothèque Nationale (Nr. 1286 du Suppl. Grecque). [Aus Notices et Extraits des Mss. de la Bibl. Nation. T. XXXVI]. Paris, Impr. Nationale. 1900. 81 S. 4° mit 2 Tafeln. Fr. 4.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

sodass eine Vergleichung mit den verwandten Handschriften (Cod. Rossanensis, Petropolitanus u. a.) möglich ist und sich verlohnt, wird man über diese Seite des Fundes ein begründetes Urteil abgeben können. Einstweilen aber hat man Grund, dem gelehrten Bewahrer der handschriftlichen Schätze der Pariser Nationalbibliothek dafür zu danken, dass er mit gewohnter Sorgfalt und Zuverlässigkeit den Text der Handschrift so rasch zugänglich gemacht hat.

Erhalten sind von 13 Lagen nur drei vollständig, aus je 12 oder 10 Blättern bestehend. Die beiden ersten Lagen sind völlig verloren; von der dritten sind noch zwei, von der vierten ist nichts und von der fünften ein Blatt erhalten. Die sechste Lage hat vier, die siebente und achte je fünf, die neunte zwei Blätter eingebüsst. In der zehnten sind wieder vier Blätter abhanden gekommen. Die erhaltenen Reste erstrecken sich sämtlich auf das Matthäusevangelium. Die Ausführung der Schrift ist ausserordentlich sorgfältig. Das Pergament ist ausgesucht fein, die Schrift regelmässig, eine grosse, runde Unciale. Spiritus und Accente fehlen. Zur Erleichterung der Lectüre ist, da sich keine Spur von Worttrennung findet, nur der einfache oder doppelte Punkt verwendet. Omont weist die Schrift dem sechsten Jahrhundert zu und man wird sich auf diese Datierung des ausgezeichneten Paläographen verlassen dürfen.

Dass uns durch diese Handschrift wieder einmal ein interessanter Einblick in die künstlerische Verwertung religiöser Bedürfnisse gewährt wird, steht ausser allem Zweifel. An dieser Stelle aber ist auf die andere Frage mehr Gewicht zu legen, welcher Gewinn der neutestamentlichen Textkritik aus dem neuen Funde erwächst. In der oben genannten Notiz hatte ich die Befürchtung ausgesprochen, dass nach dieser Seite hin von den kostbaren Pergamentblättern nicht allzuviel erwartet werden dürfe. Diese Befürchtung ist nicht ohne Grund gewesen, wie die Ausgabe Omonts zeigt. Der Text geht mit dem des Codex Rossanensis und dem hiermit nahe verwandten des Petropolitanus aufs Treulichste zusammen und zwar ist die Verwandtschaft mit dem letzteren noch enger als mit ersterem. Sieht man von den unvermeidlichen Itazismen und ähnlichen Differenzen ab, so bleibt kaum etwas übrig, was der Rede wert wäre. Wir können den Text, der zu Grunde liegt, aus anderen Zeugen viel reiner herstellen und dieser Text selber ist keine reine Form. Man wird dies Problem, dass die schönsten Handschriften, wie der Codex Rossanensis, Petropolitanus, Beratinus u. ä., einen sehr geringwertigen Text bieten, ohne Mühe lösen können, wenn man erwägt, welchen Zwecken die Handschriften dienen sollen. Dass sie keinem praktischen

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Zwecke dienten, ist klar. Goldschrift auf Purpurgrund ist so ungeeignet wie möglich bei einem Buche, in dem man häufig lesen soll. Und es lässt sich auch noch zeigen, dass die Handschrift in der That keinen praktischen Zwecken gedient hat. Omont bemerkt über die Miniaturen (p. 13 [607]), dass sie „sont admirablement conservées, d'une fraicheur de coloris parfaite." Wäre die Handschrift jemals in Benutzung gewesen, so hätten die Bilder unbedingt ihre Frische und Schönheit einbüssen müssen. Folglich war die Handschrift einst ein Prunkstück, dazu bestimmt, die Schatzkammer irgend eines Reichen oder einer Kirche oder eines Klosters zu zieren. Dort mag sie in wertvollem Silber- oder Elfenbeineinband geprunkt haben und den Besuchern mit demselben Stolze vorgezeigt worden sein, wie ein kostbarer Pokal, eine wertvolle Silberschüssel oder sonst ein Stück, in dem sich der Reichtum des Besitzers sinnbildlich darstellen sollte. Dass bei so prunkvoller Ausführung, bei der dem Maler und Schönschreiber im Grunde alles überlassen blieb, die wissenschaftliche Seite der Arbeit, wenn man so sagen darf, zu kurz kam, lässt sich leicht begreifen. Handschriften, die einen sorgfältigen Text bieten, sind ohne Korrekturen undenkbar. An die Handschrift von Sinope aber hat kein Korrektor sein Radiermesser gebracht. Die zahllosen Fehler gegen die Vokale und Diphtonge stehen noch so da, wie sie der ungebildete Schreiber aufs Pergament gesetzt hat. Das konnte ja auch nicht anders sein. Jede Rasur hätte die Purpurschicht zerstört und zugleich, was in diesem Fall noch schlimmer war, die feine Glätte des Pergamentes rettungslos verdorben. Daher lies man ruhig die Fehler stehen; sie störten ja niemand im Gebrauch.

Ursprung und Bestimmung der Handschrift sind dunkel. Hätten wir noch den Einband samt den ersten und letzten Blättern, so wüssten wir ohne Zweifel darüber Bescheid. Cronin hat in seiner Studie über die Handschrift (Journ. of Theolog. Studies II, 590 ff.) die Vermutung als sehr wahrscheinlich bezeichnet, dass der Codex einst Eigentum eines Gliedes des griechischen Kaiserhauses gewesen sei. Wie diese Vermutung als „sehr wahrscheinlich" erwiesen werden könnte, ist nicht einzusehen. Vielmehr wissen wir aus Chrysostomus, dass es um die Wende des 4. Jahrhunderts in Konstantinopel Sitte bei den Reichen war, sich kostbare Evangelienhandschriften anzuschaffen und diese dann zu Hause unbenutzt aufzubewahren (vgl. meine Nachweise in der Berl. philolog. Wochenschrift 1901, Nr. 6). Diese Sitte, die ziemlich verbreitet gewesen sein muss, weil sie dem Prediger Anlass gegeben hat zu energischer Rüge, muss das Entstehen einer Industrie zur Folge gehabt

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

haben, als deren Erzeugnisse solche Prachthandschriften anzusehen sind. Aber die Sitte erklärt auch, warum die Texte verhältnismässig wenig Wert haben. Die Offizinen, die solche Handschriften herstellten, hatten ja ganz andere Gesichtspunkte. Der innere Wert galt ihnen und ihren Abnehmern wenig; diese verstanden wohl überhaupt nicht viel davon und fragten auch nicht lange danach und jene kümmerten sich nicht darum, da sie ihr Geschäft machten, wenn die Ausstattung nur prachtvoll genug war.

So bekommt die Textkritik nicht viel zu thun, wenn solche Blätter an das Licht treten. Dass man sich ihrer dennoch freuen darf, auch wenn sie nur dazu dienen, um einige Kapitel des Kunstgewerbes klarer schreiben zu lassen, ist bereits oben ausgesprochen worden.

E. Preuschen.

Der Herausgeber kommt zwei brieflich an ihn gerichteten Bitten nach, wenn er einerseits dem Verf. des S. 171 genannten Aufsatzes zu seinem rechten Namen — er heisst Bröse, nicht Brose — und wenn er andrerseits Herrn Prof. D. Völter zu seinem Prioritätsrechte verhilft. Die Verhandlungen über die Frage, ob das Magnificat der Maria oder der Elisabeth in den Mund zu legen sei, sind von ihm 1896 durch einen Aufsatz in der Theol. Tijdscrift (Die Apokalypse des Zacharias u. d. Ev. d. Lc) eröffnet worden. Völter hat darin u. a. ausgeführt, dass der Lobgesang der Elisabeth angehöre.

---

14. 8. 1902.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Das Geographische im Evangelium nach Johannes.

Von K. Furrer in Zürich.

Der Evangelienexegese hoffen wir einen kleinen Dienst zu erweisen, indem wir die geographischen Angaben des Johannesevangeliums zusammenstellen und vom Standpunkte der Palästinakunde aus beleuchten. Absolut gewisse Resultate können wir nicht geben, wohl aber solche, die eine hohe Wahrscheinlichkeit für sich haben.

Man weiss, dass nach dem ältesten Zeugen der Ort, wo Johannes taufte, nicht Bethabara, sondern Bethanien hiess, Joh 1, 28. Dieser Ort lag jenseits des Jordan (1, 28. 3, 26. 10, 40). Es taufte also Johannes nicht ἐν τῷ Ἰορδάνῃ, sondern πέραν τοῦ Ἰορδάνου. Wo lag aber das ostjordanische Bethanien? Darauf wusste man bisanhin keine genügende Antwort zu geben. Wer aber den Wadi Abu Muhair nordöstlich hinaufwandert, gelangt zu einem jetzt in Trümmern liegenden Ort Betâne und kann von da aus in einer Stunde in gleicher Richtung es-Salṭ erreichen. Wir dürfen in Betâne die arabisierte Form von Betonim, wie ein Ort des Stammes Gad hiess, Jos 13, 26, erkennen. Eusebius bemerkt im Onomastikon (ed. Lagarde 234, 85), der Name, den er Βοτνία ἡ καὶ Βοτεείν schreibt, laute jetzt noch ähnlich. In späteren byzantinischen Kirchenverzeichnissen wird ein Ort Βατανέως erwähnt, der nach der Reihenfolge in den betreffenden Stellen nahe bei Salton (es-Salṭ) gelegen haben muss. Niemand wird etwas gegen die Gleichung Betonim-Betâna einwenden; hingegen scheint Βηθανία mit anderem T-laut ferner zu liegen. Aber wir dürfen, wenn der Volksmund Ortsnamen in ein anderes Idiom umformt, strenge Regelmässigkeit nicht erwarten, sondern müssen darauf gefasst sein, dass Klangähnlichkeiten mit anderen bekannten Ortsnamen eine grosse Rolle spielen. Urkundlich haben wir die Formen Betonim, Botnia, Bataneos. Griechisch redende Christen konnten den Ausdruck in Bethania umformen im Anklang an das jüdische Bethania.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Ohne uns auf Nachrechnung der Zeitdistanzen des Evangelisten einzulassen, bemerken wir nur, dass man von Betâna das galiläische Kana in 20 Stunden, Bethania bei Jerusalem in 12 Stunden erreichen kann.

2, 11. Mit der Bezeichnung Κανᾶ τῆς Γαλιλαίας will der Evangelist deutlich diesen Ort von dem bekannteren Kana südöstlich von Tyrus, das nicht zu Galiläa gehörte,[1] unterscheiden.

3, 22. Von Jerusalem wanderte Jesus in die jüdische Landschaft hinaus und hielt sich dort auf. Diese Landschaft hatte auch nach Norden ihre bestimmte Grenze, die in der Breite Koreäs von Ost nach West sich zog,[2] nördlich an Akrabatta vorüberstreichend und dem grossen Wadi Kâna folgend.

3, 22. Johannes taufte in Ainon nahe bei Saleim, weil es daselbst „viel Wasser" hatte. Am Ostrand der zum samaritischen Gebiete gehörenden Machnaebene giebt es einen Ort Sâlim und drei Stunden nördlich davon entfernt einen Ort Ainûn. Es braucht die Kühnheit eines Exegeten, um diese zwei Orte nahe bei einander zu finden (Αἰνὼν ἐγγὺς τοῦ Σαλείμ). Wenn der Evangelist dem Johannes eine Mission unter den Samaritern zugetraut hätte, so würde er das wahrlich nicht bloss durch einige dunkle Ortsnamen angedeutet haben. Ainôn weist auf einen Ort hin, in dem verschiedene Quellen zu Tage treten. Wegen ihres überraschenden Reichtumes sind aber die Quellen von 'Ain-Fâra ungefähr zwei Stunden nordnordöstlich von Jerusalem berühmt. Nirgends finden sich im Gebirge Juda so reiche Quellen wie diese, und der starke Quellbach hat so tief die Felsbecken ausgehöhlt, dass sich hier zum Tauchbade beste Gelegenheit findet. Die Schlucht aber, aus deren Felswänden die Quellen von Fâra entspringen, heisst etwas weiter oben Wadi Selâm (auch Senâm geschrieben, indem n und l häufig mit einander wechseln).

4, 5. Jesus kommt in eine Stadt Samarias namens Sychar „nahe dem Orte, den Jakob seinem Sohne Joseph gegeben."[3] Der Ort Sychar wird in der Form Sechar vom Bordeauxpilger aus dem Jahr 333 erwähnt. Auch Burchardus schildert im Jahre 1283 deutlich die Lage des Ortes. Die Tradition hat also Sichem und Sychar klar auseinander gehalten.

---

[1] Nach Josephus, Bell. 3, 3, 1 erstreckte sich Obergalilāa bis zum Dorfe Baka, dessen Name am grossen Wadi Bakk haften geblieben ist. W. Bakk streicht 1½ Stunden südöstlich von Kana vorüber.

[2] Κορέαι Joseph., Ant. 14, 3. 4 ist in Ḳarâwâ am Ausgang des Wadi Fâr'ah dem Namen nach erhalten.

[3] Gen. 48, 22.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Heute haftet an der durch wandellose Tradition bezeichneten Stelle der Name 'Askar.[1] Dieser Ort liegt am Fusse des wasserarmen Berges Ebal. Die Sichemiten haben offenbar früh schon den Reichtum ihrer dem Garizim entspringenden Brunnen ihren Nachbarn vorenthalten, so dass diese genötigt waren im Thalgrunde einen Schacht durch die Felsen zu treiben, wobei sie erst in der Tiefe von 70 Metern auf Grundwasser kamen. Diesen Brunnenschacht hat die Tradition dem Jakob zugeschrieben. Noch überschaut heute der Wanderer mit einem Blick den Jakobsbrunnen, den Begräbnisplatz des Joseph, den Ort Sychar, während am Brunnenrand Sichem seinen Augen entzogen ist.

Nebenbei gestatten wir uns zu bemerken: Jesus behandelt nach dem Evangelisten die Samariterin als Stellvertreterin ihres Volkes. Das Bild der Ehe für die Gemeinschaft eines Volkes mit Gott war den Israeliten seit den Tagen Hoseas geläufig. In diesem Sinne hatte das Volk von Samaria schon fünf Männer gehabt, nämlich nach II Kön 17, 30. 31 die Götter von Babel, Kutha, Ava, Hamath, Sepharvaim. Jahve aber, an den es sich jetzt hält, ist nicht sein Mann, sondern der Ehegemahl Israels. Joh 4, 18. Hos 2, 19.

5, 2ff. entscheiden wir uns für den Text, der, wenn er auch nicht in allen Teilen den ältesten Handschriften entspricht, dafür nach unserer Auffassung mit dem Thatbestand am besten harmoniert: „Es ist in Jerusalem beim Schafthor ein Teich, hebräisch Bethesda genannt,[2] der fünf Hallen hat. In diesen lag eine Menge von Kranken, die auf die Bewegung des Wassers warteten; denn ein Engel stieg zu gewisser Zeit herab in den Teich und regte das Wasser auf. Der erste nun, der nach der Bewegung des Wassers hineinstieg, ward gesund."

Wie man aus Neh 3, 32. 12, 39 weiss, gab es im alten Jerusalem, das seit Nehemia bis zur Zeit Christi nie mehr eine wesentliche Umgestaltung erfahren hatte, ein Schafthor. Da im Nordosten des Tempelhügels beim vorexilischen Jerusalem eine steile Seitenschlucht ostsüd-

---

[1] 'Askar „Heer". Man macht sehr häufig im arabischen Orient die Beobachtung, dass der Volksmund alte Ortsnamen so lange umwandelt, bis sie in der lebenden Sprache einen appellativen Sinn bekommen; daher kann die Umwandlung von Sychar in 'Askar nicht befremden.

[2] Bethzatha, Bethsaida steht dafür in einzelnen Handschriften. Eine ähnliche Verwirrung in bekannten geographischen Namen zeigt sich in den Pilgerschriften von Theodosius und Antoninus Martyr. Bethzatha Name eines Quartiers, das zu Christi Zeit noch ausserhalb der Mauern Jerusalems im Norden des Heiligtums lag und keinen Zusammenhang mit dem Schafthor hatte, Bethzaida „Haus des Fischfangs" in der überaus wasserarmen Stadt!

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

östlich sich zum Kidronthale hinunterzog, so konnte man auf jener Seite kein Thor anbringen. Der gewaltige Festungsgraben, an den die heutige Nordmauer des Haram angrenzt, ist ein Teil dieser alten, jetzt stark verschütteten Schlucht. Das Schafthor war ein Thor an der Westmauer des Heiligtums und zwar dasjenige Thor, das vom Handels- und Industriequartier der Stadt, der einstigen „Vorstadt", zum Tempelbezirk führte und ungefähr an der Stelle des gegenwärtigen Bâb el-Kattanîn, „Thor der Baumwollenhändler" sich befand. Einst handelte man dort mit Schafen und Schafwolle, wie am Fischthor mit Fischen.[1] Nun liegt aber in der Nähe dieses Thores, nur 40 Meter westlich von ihm entfernt, 'Ain eš-Šefâ, „Heilquelle", die das Wasser für Hammam eš-Šefâ, „Heilbad" liefert. Man muss aber durch einen fast 30 Meter tiefen Schacht hinuntersteigen, um zum Niveau der Quelle zu gelangen. Dieser Schacht geht durch den Schutt, der hier die einstige Tyropöonschlucht füllt. Drunten findet man einen Kanal, der teilweise von Säulenschäften gedeckt ist. Das Wasser der „Heilquelle" hat den gleichen Geschmack und den gleichen chemischen Gehalt wie der Gichonquell. Noch ist ihr Geheimnis nicht genugsam erforscht; aber die sorgfältigsten bisherigen Nachforschungen deuten darauf hin, dass sie aus dem Tempelberge herkommt. Da legt sich denn die Vermutung nahe, dass sie einer der Arme der intermittierenden Tempelquelle sei. Einst musste man unter offenem Himmel zu ihr hinabsteigen; um das Bassin, in das sie stossweise ihr Wasser ergoss, lagen die Hallen. Wer weiss, ob nicht jene Säulenschäfte zu diesen Hallen gehörten? Im Namen „Heilquelle" hat sich eine dunkle Erinnerung an das alte Heilbad erhalten. Man begreift bei solchen Verhältnissen sehr leicht, dass ein Kranker es schwer hatte rechtzeitig in den Teich der Heilquelle zu gelangen. Dass man den Bethesdateich im riesigen mit Regenwasser gefüllten Festungsteich nördlich vom Haram suchte, in dem ohne Korkleibchen die armen Kranken elendiglich ertrunken wären, oder in den zwei Regenwasserbassins[2] nördlich von der Antonia, oder in einem Teiche, in den die Kloake des Opferschlachtortes gemündet hätte, zeugt allerdings für eine recht lebhafte Phantasie der betreffenden Forscher. Von selbst aber begreift sich, dass man der ganzen Anlage (Quelle, Teiche, Hallen) den Namen „Stätte des Erbarmens" (Bajith im weitesten Sinn) gab. Andere Lesarten kamen durch unwissende Abschreiber in Umlauf.

[1] Zeph 1, 10. Neh 12, 39.

[2] Diese Zwillingsteiche sind nach bell. jud. 5, 11, 4 mit dem Struthionteich des Josephus identisch.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

6, 1 ff. „Nach diesem ging Jesus auf die andere Seite des Sees von Galiläa von Tiberias. Es folgte ihm aber eine grosse Menge. Jesus ging auf den Berg. Es war nahe am Passa. Andreas sagte zu ihm: Es ist ein Knabe hier, der hat fünf Gerstenbrote. Jesus sagte: Lasset die Leute sich lagern. Es war aber reiches Gras an dem Platze. Da nun Jesus merkte, dass sie ihn entführen wollten, zog er sich wieder auf den Berg zurück, allein. Wie es aber Abend geworden, kamen seine Jünger herunter an den See und bestiegen ein Schiff und fuhren über den See nach Kapernaum. Als sie aber 25 oder 30 Stadien weit gefahren waren, verlangten sie Jesum ins Schiff zu nehmen und alsbald war das Schiff am Lande, wohin sie fuhren. Es kamen aber Schiffe von Tiberias, das nahe dem Orte war, wo die Leute das Brot gegessen hatten,[1] herzu und die Leute bestiegen die Schiffe und fuhren nach Kapernaum."

Diese Schilderung ist topographisch durchaus deutlich, sobald man darauf verzichtet, sie mit den verwandten Berichten der Synoptiker zu vermengen. Jesus kam nach dem Evangelisten von Jerusalem her und hatte dabei nach der Gewohnheit der galiläischen Pilger den Weg über Peräa genommen. Da der See Gennesaret tiefer nach Süden hinabreicht als der Ausfluss des Jordan, so kommt man von Peräa her, wenn man nach Tiberias will, von jenseits des Sees.[2] Lange schon hat man erkannt, dass die Lesart τῆς θαλάσσης τῆς Γαλιλαίας τῆς Τιβεριάδας nicht richtig sein kann; daher die Verbesserung εἰς τὰ μέρη τῆς Τιβερ. Wahrscheinlicher ist, dass ein Abschreiber durch τῆς Τιβερ. am Rand den Ausdruck „galil. Meer" erklären wollte.[3] Wir machen nämlich die Beobachtung, dass alle Schriftsteller im ersten Jahrh. n. Chr. den Ausdruck See von Tiberias noch nicht haben; Strabo, Plinius, Josephus brauchen die Form See Gennesar oder Gennesaritis, auch die Targumim haben diese Form. Vom 2. Jahrh. an scheint der Name Tiberiassee mehr und mehr officiell geworden zu sein. Wir finden ihn durchweg im jerusalemischen Talmud. Obgleich dort die Ebene Gennesar wiederholt erwähnt wird, diente ihr Name den Rabbinen nicht mehr zur Bezeichnung des Sees. Von den griechischen Autoren hat unseres Wissens zuerst

[1] Nach der Lesart des Sin.

[2] Dass πέραν auch in den Evangelien einfach „jenseits" bedeuten kann und nicht ohne weiteres auf einen festgeprägten geographischen Begriff hindeutet, zeigt z. B. Mc 6, 45, wo Jesus den Jüngern gebietet nach Bethsaida hinüberzufahren am andern Ende des Uferbogens. Mc 6, 53 διαπεράσαντες εἰς Γεννησαρέτ.

[3] Vielleicht aber auch hat ein Abschreiber, um eine Übereinstimmung mit den Synoptikern zu erstellen, τῆς Γαλιλαίας hineingeschoben.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Pausanias den Ausdruck λίμνη Τιβεριάδος[1] gebraucht. Im Johannesevangelium wird erst 21, 1 der See nach seiner späteren Bezeichnung benannt. Vielleicht darf man daraus schliessen, dass dieses letzte Kapitel des Evangeliums bedeutend später entstanden ist als die übrigen.[2]

Am rechten Ufer des Sees angelangt, wanderte Jesus nach 6, 2, begleitet von viel Volk, dem See entlang und stieg dann auf einen Berg hinauf. Dieser Berg kann kein anderer sein als die Hochterrasse, die ungefähr 300 Meter südlich über die Ebene Gennesar sich erhebt.[3] Ohne Anstrengung kann man von Wadi Ammâs (dem Thal, an dessen Ausgang einst Hammath lag) dort hinaufkommen. Der Boden der Terrasse ist äusserst fruchtbar, im Frühling mit Gras und Blumen üppig geschmückt (v. 10 „es war reiches Gras an dem Platze"). Gerstenbrote kamen zur Verteilung nahe vor dem Passahfeste. Die Gerstenernte fällt im Jordangebiete einige Wochen früher als auf dem Gebirge, so dass dort Anfangs April frische Gerstenbrote zu haben sind, während anderswo erst Anfangs Mai. Die Gerstenbrote bedeuten unseres Erachtens einen weiteren lokalen Zug in der Erzählung. Nach der Speisung zog sich Jesus wieder auf den Berg zurück. Das „wieder" kann in diesem Zusammenhang nur bedeuten: Jesus stieg zu einer noch höheren Terrasse hinauf, um allein zu sein. In der That erhebt sich südlich von der Terrasse eine steile Halde etwa 100 Meter hoch, um dann in eine wellige Ebene[4] überzugehen. Die Jünger stiegen von der grasreichen Flur zum See hinunter; denn sie wollten noch diesen Abend nach Kapernaum hinüberfahren. Das Ufer biegt sich nämlich vom Fusse jener Hochterrasse an so stark nach Nordosten, dass man von dort aus Kapernaum (Tell Hûm) sich gegenüber hat, wie dies jede gute Photographie jener Gegend sehr deutlich zeigt. Mit 30 Stadien ist man nach der Luftlinie gemessen von Magdala aus, in dessen Nähe die Jünger abgefahren waren, fast auf der Höhe von ʿAin Tâbigha. Als die Jünger so weit gekommen waren, gelangte das Schiff „alsbald an das Land,

[1] Nicht Τιβερίς, wie Reland folgend die Neueren schreiben.

[2] Müsste man auch 6, 1 τῆς Τιβεριάδας lesen, so käme man zum gleichen Schluss für diese Stelle.

[3] Im 6. und 7. Jahrh. suchte man den Ort der Speisung bei ʿAin Tâbigha, s. Theodosius und Arculfus in Geyers itinera hiersolym. S. 138. 173. Diese Anschauung erhielt sich durchs ganze Mittelalter.

[4] Dort befindet sich nahe dem Rande Hadschâret en-Naṣâra „Christenstein", es sindTrümmer eines Cromlech, die mit Jesus nichts zu thun haben, in deren Nähe die nach Quaresmius irrige landläufige Meinung die Speisung der 5000, er selbst ebenso willkürlich die Speisung der 4000 verlegt.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

wohin sie fuhren". Dieser Ausdruck deutet darauf hin, dass sie nicht in Kapernaum landeten, sondern in der kleinen Bucht von 'Ain Tâbigha. Von den Leuten, die gespeist worden waren, berichtet der Evangelist, dass sie des folgenden Tages mit Schiffen aus Tiberias, weil diese Stadt nahe dem Orte der Speisung lag über den See nach Kapernaum hinüberfuhren.

Jeder Kundige, der die vom Evangelisten gezeichnete Situation aus persönlichem Augenschein kennt, wird zugestehen, dass die topographischen Züge des Bildes von überraschender Deutlichkeit und Genauigkeit sind.

8, 20. Man kann nicht wohl mit Weizsäcker übersetzen: „Jesus lehrte im Schatzhause", sondern „bei der Schatzkammer", nämlich in der Halle zwischen der Schatzkammer und dem nach oben offenen Vorhof. Der Evangelist weiss, dass die heisse Sonne Jerusalems es nicht gestattet unter der ungehemmten Wirkung ihrer Strahlen stundenlang einem Lehrer zuzuhören. Ebensowenig hätte Jesus den 25. Dezember unter freiem Himmel reden können, weil ihn dann zumal strömender Regen, oder gar Schneegestöber gehindert hätte. Darum predigte er am Tempelweihfest in der Halle Salomos, 10, 23. Diese Halle muss für religiöse Gespräche besonders beliebt gewesen sein, vgl. Act 3, 11. 5, 12. Sie lag der prachtvollen Vorderseite des Tempelhauses östlich gegenüber; man sah von hier aus, wenn die eherne und die „schöne" Pforte geöffnet waren, das Opfer auf dem Brandopferaltar, man sah den Chor der weissgekleideten Priester. Das Herz des israelitischen Gottesdienstes war da den Blicken geöffnet.

9, 7. Der Blinde soll seine Augen im Teiche Siloam waschen. Wenn noch die Verhältnisse von Neh 3, 15 bestanden, so meinte der Evangelist damit den untern Siloahteich, der nur durch die Stadtmauer von den königlichen Gärten getrennt war. Den Namen Siloam (Schiloach) deutet der Evangelist „abgesandt", womit er auf die Intermittenz der den Teich speisenden Quelle hinweist. Die Quelle schiesst während eines Tages mehrmals mit kräftigem Schwall aus dem Felsen hervor.

11, 1 wird das Bethanien bei Jerusalem als das Bethanien der Maria und Martha deutlich vom peräischen Bethanien unterschieden. Die angegebene Entfernung von Jerusalem, 15 Stadien, trifft genau zu. Schon zur Zeit der Pilgerin Silvia ums Jahr 383 nannte man dieses Bethanien Lazarium, welche Benennung denn auch dem Orte bis auf den heutigen Tag geblieben ist.

Nach 11, 54 zog sich Jesus von Jerusalem auf das Land zurück nahe der Wüste in die Ephraim (Ephrem) genannte Ortschaft.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Längst sind viele Erklärer übereingekommen diesen Ort in dem hochgelegenen aussichtsreichen, von fruchtbarer Umgebung gesegneten und doch der Gebirgswüste sehr nahe gelegenen Taijibe nordöstlich von Bethel wiederzuerkennen.

12, 21 wird Βηθσαϊδὰ τῆς Γαλιλαίας erwähnt. Aus dieser Stelle hat man geschlossen, dass es neben dem wohlbekannten Bethsaida-Julias am linken Ufer der Jordanmündung in den See Gennesaret noch ein Bethsaida am rechten Ufer gegeben haben müsse, da ja die galiläische Landschaft am Jordan sich abgegrenzt habe. In der That kennt Josephus keine andere Grenze; aber vom 2. Jahrh. an muss es anders geworden sein, indem Claudius Ptolemäus Julias (Herod. Name für Bethsaida) zu Galilaea zählt und Eusebius und Hieronymus, die nur von einem einzigen Bethsaïda wissen, es in die gleiche Landschaft einreihen. Man ist daher genötigt anzunehmen, dass die Bezeichnung Βηθσαϊδὰ τῆς Γαλιλαίας aus dem 2. Jahrh. stammt.

18, 1. Die sonst treffliche Übersetzung Weizsäckers giebt die Worte χειμάρρου τῶν Κέδρων mit „Cedernwildbach" wieder. Da der Evangelist sich topographisch gut orientiert zeigt, so ist selbstverständlich τοῦ Κεδρών zu lesen. Das hebräische Kidron wird von den Griechen Κεδρών geschrieben. Es handelt sich auch keineswegs um einen Wildbach, sondern um ein Rinnsal, durch das im Winter Regenwasser fliesst.

Über das Praetorium des Pilatus, über Golgatha und das Grab Jesu macht der Evangelist keine genaueren Angaben. In diesen topographischen Punkten schloss er sich, soweit wir sehen können, an die Synoptiker an. Wenn wir von Philo vernehmen, dass Pilatus im Herodespalast zu Jerusalem gewohnt habe, und dass Josephus dasselbe über den Statthalter Gessius Florus aussagt, so scheint die Antonia an der Nordwestecke des äusseren Tempelbezirkes als Praetorium des Pilatus ausgeschlossen. Auch gewinnt man an Ort und Stelle den Eindruck, für eine künstliche Terrasse oder Plattform, so müssen wir Gabbatha des Evangelisten 19, 13 deuten, sei im weitläufigen Bezirk der herodischen Königsburg eher Platz gewesen, als in der nach allen Seiten abgesperrten Antonia. Dass jedenfalls auch in der Königsburg eine Kaserne sich befand, zeigt Josephus, bell. jud. 2, 15, 5. Immerhin ist merkwürdig, dass nicht erst Antoninus Martyr (570), sondern schon der Bordeauxpilger (333) die Antonia als praetorium Pilati bezeichnete. Wahrscheinlich war eben die Königsburg mit Ausnahme der drei bekannten Türme längst vorher schon vom Erdboden verschwunden.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Wenn man alle Zeugnisse in Erwägung zieht,[1] kommt man zum Schluss, dass der Volksmund zur Zeit Christi einen Felshöcker ausserhalb der Stadtmauer als „Schädel Adams" bezeichnete, indem das Volk dem Urvater der Menschheit das grösste Riesenmass zutraute. Dieser „Schädel" wurde von den Baumeistern Constantins derart bearbeitet, dass z. B. Epiphanius um 394 keine Schädelform mehr an ihm erkennen konnte.

Die Nachforschungen von Clermont-Ganneau haben erwiesen, dass im Bereiche der Grabeskirche einst eine grössere Reihe von Felsengräbern vorhanden gewesen ist, von denen sich einige bis auf diesen Tag erhalten haben. Wenn das traditionelle Golgotha echt ist — und wir halten es für echt — dann ist auch wahrscheinlich, dass Jesus in einem der nahen Felsengräber beigesetzt wurde und zwar, gerade weil er als Geächteter gestorben war, in einem neuen Grab (19, 41).

[1] Vgl. Wilson, Quart. stat. of PEF. 1902, S. 61 ff.

[Abgeschlossen am 20. Oktober 1902]

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Die Anagnose zum zweiten Clemensbriefe.

Von R. Knopf in Marburg i. H.

Als Bryennios im Jahre 1875 aus dem Constantinopolitanus den bis dahin fehlenden Schluss des II. Clemensbriefes veröffentlichte, war auf den ersten Blick zu erkennen, dass in diesem altchristlichen Litteraturdenkmale eine Gemeindeansprache erhalten ist. II Clem ist eine Homilie und zwar die älteste christliche Homilie, die wir besitzen. Ihr Entstehungsort ist wahrscheinlich Rom, die Zeit ihres Ursprunges sind die vier Decennien, die um die Mitte des 2. Jahrh. liegen (130—170). Nun hat um die Mitte des 2. Jahrh. ein Mann, der die gottesdienstliche Ordnung an den Hauptstätten des Christentums (Asien, Rom) kannte, nämlich Justin, in seiner I. Apologie eine kurze, aber äusserst wertvolle Schilderung der christlichen Gottesdienstordnung gegeben; es genügt uns hier, nur den Anfang dieser Schilderung zu citieren (Apol I, 67, 3—5): καὶ τῇ τοῦ ἡλίου λεγομένῃ ἡμέρᾳ πάντων κατὰ πόλεις ἢ ἀγροὺς μενόντων ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνέλευσις γίνεται, καὶ τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων ἢ τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν ἀναγινώσκεται, μέχρις ἐγχωρεῖ. εἶτα παυσαμένου τοῦ ἀναγινώσκοντος ὁ προεστὼς διὰ λόγου τὴν νουθεσίαν καὶ πρόκλησιν τῆς τῶν καλῶν τούτων μιμήσεως ποιεῖται. ἔπειτα ἀνιστάμεθα κοινῇ πάντες καὶ εὐχὰς πέμπομεν κτλ. Wir erfahren hier, dass die Ansprache an die Gemeinde, die der Gemeindevorsteher hält, an eine Schriftverlesung (und zwar aus den Evangelien oder dem AT) anknüpft und dass ihr das gemeinsamen Gebet folgt. Wenn nun, wie kein Zweifel ist, im II Clem ein Beispiel der von Justin bezeugten sonntäglichen Gemeindeansprache vorliegt, so wirft sich von selbst die Frage auf: setzt II Clem eine vorangegangene Anagnose voraus, und wenn dies der Fall ist, an welchen Schriftabschnitt im besonderen knüpft die Homilie an?

Der erste Teil der aufgestellten Doppelfrage ist schnell gelöst. II Clem setzt eine Anagnose voraus. Dies folgt ohne Zweifel aus 19, 1: darum nun, meine Brüder und Schwestern, lese ich euch nach dem

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Gotte der Wahrheit (μετὰ τὸν θεὸν τῆς ἀληθείας) eine Ermahnung vor, zu achten auf das, was geschrieben steht (εἰς τὸ προσέχειν τοῖς γεγραμμένοις), damit ihr sowohl euch selbst rettet als auch den, der in eurer Mitte vorliest. — In diesen Worten bezeichnet der Homilet selber seine Rede als eine ermunternde Hinzufügung zu einem schon verlesenen Schriftabschnitte. Den Gott der Wahrheit hat die Gemeinde bereits bei der Verlesung dessen, was geschrieben steht, reden hören, und darnach empfängt sie von dem Homileten noch eine weitere erneute Mahnung, auf das Geschriebene zu achten. Damit ist dasselbe Verhältnis zwischen Anagnose und Homilie gesetzt wie bei Justin: dann, wenn der Vorleser aufgehört hat, ermahnt der Vorsitzende und redet zu, diesen Gütern nachzueifern.

Weiter: es scheint, dass wir schon aus der Art, wie in II Clem 19, 1 auf die vorher verlesene Schriftstelle angespielt wird, schliessen können, die Anagnose sei dem AT und nicht den Evangelien entnommen gewesen. Der Ausdruck τὰ γεγραμμένα legt diese Auffassung nahe. II Clem citiert ja freilich einmal auch einen Ausspruch Jesu als γραφή (2, 4), aber sonst heisst es immer, wenn Worte Christi gebracht werden: „es sagt der Herr", „es spricht der Herr im Evangelium", auch: „es sagt Gott" kommt vor (vgl. 3, 2; 4, 2. 5; 5, 2; 6, 1; 8, 5; 9, 11; 12, 2; 13, 4). Der Ausdruck γραφή dient, wenn er gebraucht wird, noch vorwiegend zur Bezeichnung des AT (vgl. 6, 8; 14, 1, 2), τὰ βιβλία schlechthin sind die ATlichen Bücher, neben die die ἀπόστολοι treten (14, 2). Wir werden darum bei τοῖς γεγραμμένοις von vornherein mit der grössten Wahrscheinlichkeit an ATliche Schriften zu denken haben. Und auf Anagnose aus dem AT scheint auch der Ausdruck ὁ θεὸς τῆς ἀληθείας zu deuten, der II Clem 19, 1 fällt. Doch kann man hier nichts Sicheres sagen. Es liegt ja nahe, bei ὁ θεὸς τῆς ἀληθείας an den Gott zu denken, der im verlesenen Abschnitte und überhaupt im AT versprochen, gedroht, geweissagt hat, was nun in der Endzeit in Erfüllung geht. Aber es ist schliesslich auch ebenso wohl möglich, bei dem Ausdrucke, an sich betrachtet, an den Gott zu denken, der durch Christus gesprochen hat (vgl. 13, 4), an den Vater der Wahrheit (3, 1, 20, 5), zu dessen Erkenntnis die Heiden gekommen sind. Deswegen darf man auf diese Bezeichnung weiter kein Gewicht legen.

Haben wir es von vornherein als wahrscheinlich erkannt, dass II Clem eine ATliche Anagnose voraussetzt, so haben wir weiter genauer zu untersuchen, ob wir nicht im Einzelnen den Schriftabschnitt ermitteln können, der vor unserer Homilie verlesen wurde. Wenn es gelingt,

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

einen besonderen Abschnitt aus dem AT nachzuweisen, auf den die Homilie sich zurückbezieht, dann ist auch jene allgemeine Frage, ob die Anagnose aus dem AT oder einem Evangelium genommen war, am Besten gelöst.

Wollen wir den Abschnitt bestimmen, der vor der Homilie verlesen worden war, dann müssen wir naturgemäss vor allem auf die ATlichen Citate achten, die der Homilet gebracht hat. Denn wir werden von vorn herein erwarten, dass die Homilie, die ja, weil vorgelesen (19, 1), keine Stegreifrede, sondern eine zu Hause ausgearbeitete Ansprache ist, eine Anzahl von Beziehungen zur Anagnose aufweise, die am leichtesten in den Citaten aufzuzeigen sein werden.

Sehen wir uns daher der Reihe nach die ATlichen Citate der Homilie an, wo sie stehen, woher und wie sie übernommen sind.[1]

2, 1 εὐφράνθητι στεῖρα ἡ οὐ τίκτουσα, ῥῆξον καὶ βόησον ἡ οὐκ ὠδίνουσα· ὅτι πολλὰ τὰ τέκνα τῆς ἐρήμου μᾶλλον ἢ τῆς ἐχούσης τὸν ἄνδρα. Obwohl eine eigentliche Citationsformel fehlt, haben wir es hier doch mit einer ausdrücklichen Anführung zu thun, denn der Ausspruch wird in den folgenden Sätzen sorgfältig in seine drei Glieder aufgelöst, von denen jedes mit einer kurzen Citationsformel (ὃ εἶπεν oder ὃ δὲ εἶπεν) eingeführt und dann allegorisch ausgelegt wird. Das Citat ist aus Jes 54, 1 übernommen und stimmt wörtlich genau mit dem LXX-Texte überein.

3, 5 das bekannte und öfters wiederholte Prophetenwort über den Lippengottesdienst des Volkes Israel: ὁ λαὸς οὗτος τοῖς χείλεσίν με τιμᾷ, ἡ δὲ καρδία αὐτῶν πόρρω ἄπεστιν ἀπ' ἐμοῦ, stammt aus Jes 29, 13, wo es freilich lautet: ἐγγίζει μοι ὁ λαὸς οὗτος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ καὶ ἐν τοῖς χείλεσιν αὐτῶν τιμῶσίν με, ἡ δὲ καρδία αὐτῶν πόρρω ἀπέχει ἀπ' ἐμοῦ. Die Abweichung des Clemenscitates vom LXX-Texte ist bedeutend. Dieses in altchristlichen Schriften öfters wiederkehrende, anscheinend sehr bekannte Wort war indess in der Form, die II Clem hat, im Umlauf, wie uns verschiedene Parallelen zeigen, vgl. Mc 7, 6, Mt 15, 8, I Clem 15, 2, Ptol. ep. ad Floram 2, auch Clem. Al., Strom. IV, 6 p. 577 (Justin, der Dial. 78 das Citat im Zusammenhange bringt, ist der einzige, der genauer nach LXX citiert): die Form, in der das Citat in den Evv. steht, ist wohl Ursache der Abweichung gewesen.

6, 8 ἐὰν ἀναστῇ Νῶε καὶ Ἰὼβ καὶ Δανιήλ, οὐ ῥύσονται τὰ τέκνα αὐτῶν ἐν τῇ αἰχμαλωσίᾳ. Dies ist ein sehr freies Citat oder vielmehr eine verkürzende, referierende Zusammenfassung von Ez 14, 14 u. 18.

[1] Ich citiere nach Swete's LXX-ausgabe.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Ez 14, 14 lautet: καὶ ἐὰν ὦσιν οἱ τρεῖς ἄνδρες οὗτοι ἐν μέσῳ αὐτῆς, Νῶε καὶ Δανιὴλ καὶ Ἰώβ, αὐτοὶ ἐν τῇ δικαιοσύνῃ αὐτῶν σωθήσονται, Ez 14, 18: καὶ οἱ τρεῖς οὗτοι ἄνδρες ἐν μέσῳ αὐτῆς, ζῶ ἐγώ, λέγει κύριος, οὐ μὴ ῥύσωνται υἱοὺς οὐδὲ θυγατέρας, ἀλλ' ἢ αὐτοὶ μόνοι σωθήσονται (vgl. auch v. 16). Die Veränderung in II Clem ist klar und einschneidend. Es ist unmöglich, dass der Verfasser sein Citat hier direct aus der LXX übernommen haben könnte, bei einem ersten Griffe ist eine so grosse Abänderung schwer denkbar, wo dabei doch noch ausdrücklich die Quelle genannt wird, aus der die Anführung übernommen sein soll (λέγει δὲ καὶ ἡ γραφὴ ἐν τῷ Ἰεζεκιήλ). Wir müssen hier entweder auf gedächtnismässiges, sehr ungenaues Citieren erkennen, oder eine Übernahme aus irgendwelchen Mittelgrössen (einer Citatensammlung?) annehmen.

7, 6 finden wir die in ihrem ersten Teile auch von Jesus (Mc 9, 48) gebrauchte Schlussdrohung des Jesaias: ὁ σκώληξ αὐτῶν οὐ τελευτήσει καὶ τὸ πῦρ αὐτῶν οὐ σβεσθήσεται καὶ ἔσονται εἰς ὅρασιν πάσῃ σαρκί. Das Citat ist wörtlich genau aus Jes 66, 24 übernommen (nur das γάρ des Jesaiastextes vor σκώληξ hat II Clem weggelassen). Die schon erwähnte Mc-stelle hat mit ihren Abweichungen vom LXX-texte keinen Einfluss auf das Citat in II Clem gehabt. Dasselbe Prophetenwort wird von II Clem nochmals in 17, 5 gebracht, aber dort ohne besondere Citationsformel.

13, 2, διὰ παντὸς τὸ ὄνομά μου βλασφημεῖται ἐν πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν lautet in unserm LXX-texte (Jes 52, 5): δι' ὑμᾶς διὰ παντὸς τὸ ὄνομά μου βλασφημεῖται ἐν τοῖς ἔθνεσιν. Die Lesart des Clemenstextes ist nach dem Codex C gegeben. Die syrische Übersetzung hat in genauerer Übereinstimmung mit dem LXX-texte δι' ὑμᾶς hinter βλασφημεῖται eingesetzt und πᾶσιν weggelassen. Das wird aber nachträglicher Harmonismus sein.

14, 1, ἐγενήθη ὁ οἶκός μου σπήλαιον λῃστῶν, ist eine freie, wohl gedächtnismässige Anführung von Jer 7, 11 μὴ σπήλαιον λῃστῶν ὁ οἶκός μου. Schon Mc 11, 17 (Mt 21, 13; Lc 19, 46) ist das Wort ziemlich frei, mehr nur in Anlehnung wiedergegeben, und mit Jes 56, 7 combiniert.

14, 2 ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον ἄρσεν καὶ θῆλυ, ist referierende, verkürzende Anführung von Gen 1, 27 καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον, κατ' εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν. ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς. Die Form der Anführung bei II Clem berührt sich stark mit der, die das Citat in den Evangelien hat: Mt 19, 4 ὁ ποιήσας ἀπ' ἀρχῆς ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς (Mc 10, 6 ἀπὸ δὲ ἀρχῆς κτίσεως ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς).

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

15, 3 ἔτι λαλοῦντός σου ἐρῶ· ἰδοὺ πάρειμι ist wörtlich genaue Anführung von Jes 58, 9: ἔτι λαλοῦντός σου ἐρεῖ· ἰδοὺ πάρειμι. Die kleine Abweichung (ἐρῶ: ἐρεῖ) ist durch den Zusammenhang, in dem das Citat bei II Clem erscheint, gefordert.

17, 4 ἔρχομαι συναγεῖν πάντα τὰ ἔθνη, φυλὰς καὶ γλώσσας. Hier hat Jes 66, 18 nach unserm LXX-texte ἔρχομαι συναγαγεῖν πάντα τὰ ἔθνη καὶ τὰς γλώσσας. Eine Differenz im zweiten Teile der Anführung ist vorhanden. Die Form des II Clem scheint irgendwie beeinflusst zu sein von Danielstellen, wo die Combination φυλαί, γλῶσσαι öfters vorkommt (vgl. Dan. LXX 3, 2. 4. 7; 6, 25 (26) u. Dan. Theod. 3, 4. 7; 5, 19; 6, 25; 7, 14).

Das sind im ganzen 10 Citate, von denen eins zweimal vorkommt. Zweimal hat der Homilet selber die Schrift angegeben, aus der er citiert, nämlich bei dem Citate in 3, 5: λέγει δὲ καὶ ἐν τῷ Ἡσαΐᾳ (folgt Jes 29, 13) und in 6, 8: λέγει δὲ καὶ ἡ γραφὴ ἐν τῷ Ἰεζεκιήλ (folgt das abgekürzte Citat Ez 14, 14—18). Ausser diesen beiden Prophetencitaten finden wir, wie der soeben gebrachte Nachweis lehrt, noch folgende Schriftstellen: 2, 1 = Jes 54, 1; 7, 6 u. 17, 5 = Jes 66, 24; 13, 2 = Jes 52, 5; 14, 1 = Jer 7, 11; 14, 2 = Gen 1, 27; 15, 3 = Jes 58, 9; 17, 4 = Jes 66, 18. Wie ein Blick zeigt, überwiegen die Propheten ungemein: von 9 Stellen, die citiert werden, sind 8 aus den Propheten genommen, nur eine (14, 2 = Gen 1, 27) stammt aus einem andern biblischen Buche. Und unter den Propheten fällt der Hauptanteil wieder dem Jes zu: sechsmal wird Jes citiert, und nur je einmal Jer und Ezech. Ferner hat die oben vorgenommene Gegenüberstellung ergeben: das Jes-citat in 3, 5 (Jes 29, 13) wird nicht in der Form der LXX gebracht, sondern in einer andern, von ihr abweichenden Gestalt, die sich aber für dasselbe Citat noch an verschiedenen Stellen der altchristlichen Litteratur nachweisen lässt; sehr freies Citat, mehr nur ein kurzes Referat über Ez 14, 14 u. 18 finden wir 6, 8; ziemlich frei sind weiter die Citate in 14, 1 (Jer 7, 11) und 14, 2 (Gen 1, 27); auch 13, 2 (= Jes 52, 5) stimmt nicht mit dem LXX-texte überein; hingegen sind wortgetreu die Citate aus den letzten Capiteln des Jes, nämlich 54, 1 (in 2, 1) 58, 9 (in 15, 3), 66, 18 (mit einer kleinen Abweichung in 17, 4), 66, 24 (in 7, 6 und 17, 5).

Dieser Befund an den Citaten legt den Schluss nahe, dass die letzten Capitel des Jes die Anagnose waren, an die sich unsere Homilie anschloss. Wenn wir dies annehmen, können wir erklären, warum die Citate aus diesen Capiteln so verhältnismässig zahlreich sind, warum nur sie wörtlich sind und warum bei keinem einzigen von ihnen in den Citations-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

formeln die Quelle genannt wird, aus der sie genommen sind, wie dies doch bei dem Jes-citate in 3, 5 und der Anführung aus Ezech in 6, 8 geschieht.

Von einem der gebrachten Jes-citate scheint ohne weiteres klar zu sein, dass es in der Anagnose gestanden haben muss. Das ist der Vers Jes 54, 1, der am eigentlichen Eingange der Homilie, in c 2, 1, erscheint. Er wird ganz abrupt eingeführt, ein Übergang vom Vorhergehenden aus fehlt, nicht einmal eine Citationsformel findet sich. Der Vers tritt mit einer gewissen Selbstverständlichkeit ein, die nur erklärlich ist, wenn die Zuhörer ihn kurz vorher in der Anagnose gehört hatten. Andrerseits ist wieder klar, dass der Vers mit einer gewissen Auszeichnung behandelt wird: er steht als erstes Citat am Anfange des eigentlichen Körpers der Homilie, wird in seine Glieder zerlegt und in einer Weise erklärt, die wir in der Predigt nur noch 12, 2—6 (Herrenwort) und 14, 2 (Gen 1, 27) finden. Man möchte bei Erwägung der Bevorzugung dieses Verses annehmen, dass er in der Anagnose eine hervorragende Stelle eingenommen habe, am Anfange oder am Ende des verlesenen Schriftabschnittes stand. Dass er das Ende bildete, ist ausgeschlossen. Es folgen ja noch verschiedene Jes-citate, die erst hinter 54, 1 stehen, und der letzte Vers des Jes wird sogar zweimal citiert, wodurch es sich nahelegt, das Ende der Anagnose mit dem Ende des Buches zusammenfallen zu lassen. Also bleibt, wenn wir dem II Clem 2, 1 citierten Verse eine markante Stelle anweisen wollen, nur übrig, Jes 54, 1 als den Anfang der Lection zu bestimmen. Thun wir das, so fällt zwar noch eins von den aus den letzten Jes-capiteln gebrachten Citaten aus der Anagnose heraus, nämlich Jes 52, 5 (= II Clem 13, 2), aber gerade dies Citat ist, wie oben gezeigt, kein wörtliches. Hingegen werden wir bei unserer Annahme der bedeutsamen Stellung von Jes 54, 1 gerecht: der eigentliche Anfang der Homilie fällt mit dem Anfange der Anagnose zusammen, ein hübsches und naheliegendes Zusammentreffen. Endlich ist folgendes beachtenswert: in der Homilie findet sich mit Ausnahme von Jes 52, 5 keine Anspielung auf cc 52 und 53 des Jes. Und dieser Mangel an Bezugnahme scheint umso bemerkenswerter, als grade Jes 53, unsere Charfreitagslection, das berühmteste Jes-capitel ist, das einen sehr tiefen Eindruck auf die alten Gemeinden gemacht hat und das für die messianische Dogmatik des I. und II. Jahrh. von einschneidender Bedeutung gewesen ist. Kein ATlicher Abschnitt ist ganz oder teilweise so oft citiert worden wie dies Capitel.[1] Wenn es in der Ana-

[1] Vgl. Mt 8, 17, Mc 15, 28, Luc 22, 37, Joh 1, 29; 12, 38, Act 8, 32f., Röm 10, 16, I Petr 2, 2ff., I Clem 16, Barn 5, 2, Justin öfters, vgl. besonders Apol I, 50f. und Dial 13.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

gnose gestanden hätte, dann müssten wir mit ziemlicher Sicherheit eine Anspielung darauf in der Homilie finden. Und doch entdecken wir nichts dergleichen, wenn man nicht etwa das blasse, kurze, schwache ὅϲα ὑπέμειναν Ἰηϲοῦϲ Χριϲτὸϲ παθεῖν ἕνεκα ἡμῶν in 1, 2 als eine beabsichtigte Bezugnahme auf Jes 53 fassen wollte, was sehr unwahrscheinlich ist.

So legt uns also die Betrachtung der ATlichen Citate unserer Homilie den Schluss nahe, dass Jes 54—66 der ATliche Schriftabschnitt sei, der vor der Predigt zur Verlesung gelangte. Freilich ist dieser Schluss, den wir aus dem Bestande an Citaten zogen, kein absolut zwingender. Sicher und über allen Zweifel hinaus scheint mir nur die aus den Citaten sich ergebende Folgerung zu sein, dass Jes 54, 1 in der Anagnose vorkam. Die Art, wie dieser Vers in II Clem 2, 1 f. eingeführt und verwertet wird, kann ich mir nicht anders deuten als so, dass ihn die Gemeinde eben erst in dem verlesenen Schriftabschnitte zu hören bekommen hatte.

Der im Vorhergehenden aus der Betrachtung der wörtlichen Citate gezogene Schluss, die letzten Capitel des Jes seien die Anagnose, an die II Clem sich anschliesst, empfängt nun aber noch eine weitere erwünschte Bestätigung aus einer Reihe von Beobachtungen, die man machen kann, wenn man die bezeichneten Jes-capitel und die Homilie miteinander vergleicht. Es ergiebt sich nämlich dabei eine Anzahl von auffälligen Berührungen zwischen beiden. Man kann nachweisen, dass die Homilie sowohl in Einzelheiten als auch in der Gesamthaltung eine Anzahl von Berührungen mit der abgesteckten Lection aufzuweisen hat.

Stellen wir zunächst die Einzelberührungen in gewissen concreten Gedanken und Ausdrücken zusammen, so ist folgendes hervorzuheben:

II Clem 1, 4 wird unter den Wohlthaten Christi aufgezählt: ὡϲ πατὴρ υἱοὺϲ ἡμᾶϲ προϲηγόρευϲεν, Jes 63, 16 lesen wir: ϲὺ γὰρ εἶ πατὴρ ἡμῶν, ὅτι Ἀβραὰμ οὐκ ἔγνω ἡμᾶϲ καὶ Ἰϲραὴλ οὐκ ἐπέγνω ἡμᾶϲ. ἀλλὰ ϲύ, κύριε, πατὴρ ἡμῶν. ῥῦϲαι ἡμᾶϲ, ἀπ' ἀρχῆϲ τὸ ὄνομά ϲου ἐφ' ἡμᾶϲ ἐϲτιν (vgl. auch 63, 8; 64, 8). — II Clem 1, 6 steht eine Schilderung früheren heidnischen Gottesdienstes, Jes 57, 5 ff. findet sich eine Beschreibung götzendienerischen Treibens, bei dessen Anhörung jedes Christ gewordene Gemeindeglied seiner eigenen Vergangenheit gedenken musste. — II Clem 8, 2 finden wir ein Gleichnis vom Töpfer und dem von ihm gefertigten Thongefäss. Es ist die gewöhnliche Meinung (vgl. Lightfoot und Harnack z. St.), dass diesem Bilde die auch Röm 9, 21 verwendete Jeremiasstelle (Jer 18, 4—6) zu Grunde liege. Das mag sein, aber wir

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

lesen auch Jes 64, 8: καὶ νῦν, κύριε, πατὴρ ἡμῶν σύ, ἡμεῖς δὲ πηλὸς [καὶ σὺ πλάστης ἡμῶν] ἔργα τῶν χειρῶν σου πάντες ἡμεῖς. Der Homilet kann also sehr wohl von der Lection aus zu seinem Bilde veranlasst worden sein, wenn schon in die Detailausführung Züge aus der Jer-stelle eingedrungen sind (διαστραφῇ ἢ συντριβῇ, πάλιν ἀναπλάσσει). Die Vermutung, dass die Jes-stelle in erster Linie für die Wahl des Bildes massgebend war, liegt umso näher, als es sich bei Jes genau so wie bei II Clem im Zusammenhange um Sünde und Sündenvergebung handelt, bei Jer hingegen um die Allmacht Gottes. — II Clem 13, 4 lesen wir folgendes: ὅταν γὰρ ἀκούσωσιν (sc. τὰ ἔθνη) παρ' ἡμῶν ὅτι λέγει ὁ θεός· οὐ χάρις ὑμῖν εἰ ἀγαπᾶτε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς· ἀλλὰ χάρις ὑμῖν εἰ ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς καὶ τοὺς μισοῦντας ὑμᾶς, ταῦτα ὅταν ἀκούσωσιν θαυμάζουσιν τὴν ὑπερβολὴν τῆς ἀγαθότητος. ὅταν δὲ ἴδωσιν, ὅτι οὐ μόνον τοὺς μισοῦντας οὐκ ἀγαπῶμεν, ἀλλ' ὅτι οὐδὲ τοὺς ἀγαπῶντας, καταγελῶσιν ἡμῶν καὶ βλασφημεῖται τὸ ὄνομα. Eine sehr schöne und genaue Parallele dazu ist Jes 66, 5 ἀκούσατε ῥήματα κυρίου οἱ τρέμοντες τὸν λόγον αὐτοῦ, εἴπατε, ἀδελφοὶ ἡμῶν, τοῖς μισοῦσιν ὑμᾶς καὶ βδελυσσομένοις, ἵνα τὸ ὄνομα κυρίου δοξασθῇ. Zu beachten ist namentlich die gleiche Motivierung an beiden Stellen: man möge die Feinde lieben, damit der Name nicht gelästert werde. — II Clem 14, 1 wird von der wahren pneumatischen Kirche ausgesagt, sie sei vor Sonne und Mond gegründet. Als ATliche Parallele dazu ist Ps 71, 5 u. 17 zu nennen. Eine freilich nicht so enge Parallele findet sich auch in der von uns abgesteckten Anagnose, und zwar Jes 60, 19 καὶ οὐκ ἔσται σοι ἔτι ὁ ἥλιος εἰς φῶς ἡμέρας, οὐδὲ ἀνατολὴ σελήνης φωτιεῖ σοι τὴν νύκτα, ἀλλ' ἔσται σοι κύριος φῶς αἰώνιον, καὶ ὁ θεὸς δόξα σου. Altchristliche Leser und Hörer mussten hier die Kirche angeredet finden (vgl. Apc 21, 23 dieselbe Aussage vom himmlischen Jerusalem): in der herrlichen Zeit der Vollendung giebt es für die Kirche nicht mehr Sonne noch Mond, die zur Ordnung dieses Äon gehören. Die Erinnerung an diesen apokalyptischen Zug konnte wohl auch jene andre Aussage (Ps 71) ins Gedächtnis zurückrufen. Wir haben keine eigentlichen Parallelen aber doch verwandte Aussagen in unsern Stellen zu erkennen und vermögen zu begreifen, wie die Erinnerung an die eine die Erwähnung der andern zur Folge haben konnte. Auch auf die im nämlichen Capitel (II Clem 14, 2) erwähnte Syzygie der Kirche und Christi kann man in einem Satze unseres Jes-abschnittes eine Anspielung finden. Jes 62, 5 heisst es: καὶ ἔσται ὃν τρόπον εὐφρανθήσεται νυμφίος ἐπὶ νύμφῃ, οὕτως εὐφρανθήσεται κύριος ἐπί σοι. Das angeredete Subject ist beim Propheten das Jerusalem der Zukunft, dem ja die himm-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

lische Kirche öfters entspricht. — Auch in II Clem 16 klingt einiges an Stellen der letzten Jes-kapitel an, vgl. z. B. II Clem 16, 3: γινώσκετε δὲ ὅτι ἔρχεται ἤδη ἡ ἡμέρα τῆς κρίσεως ὡς κλίβανος καιόμενος καὶ τακήσονταί τινες τῶν οὐρανῶν καὶ πᾶσα ἡ γῆ ὡς μόλιβος ἐπὶ πυρὶ τηκόμενος mit Jes 64, 1 f.: ἐὰν ἀνοίξῃς τὸν οὐρανόν, τρόμος λήμψεται ἀπό σου ὄρη καὶ τακήσονται ὡς κηρὸς ἀπὸ [προσώπου] πυρὸς τήκεται. — II Clem 16, 4 steht eine sehr sentenzenhafte Erörterung über verschiedene zur Seligkeit führende Handlungsweisen, unter denen vor allem der ἐλεημοσύνη und der ἀγάπη der νηστεία gegenüber eine hervorragende Stellung eingeräumt wird. Eine besondere Veranlassung zum Preise der ἐλεημοσύνη bietet der Zusammenhang nicht. Jes 58, 3 ff. lesen wir eine längere Auseinandersetzung über den Wert der Barmherzigkeit und der thätigen Bruderliebe einem heuchlerischen Fasten gegenüber. Kann nicht die Stelle dem Homileten die Veranlassung zu seinen Worten gegeben haben? In die eigentliche Ausführung des Themas können ja noch andere ATliche oder apokryphe Stellen mit hineingespielt haben, aber die Wahl des Gegenstandes selbst mag sehr wohl durch die Lection veranlasst sein. Nehmen wir dies an, dann erklärt sich uns auch am besten die Zusammenhangslosigkeit, die wir II Clem 16, 4 bemerken. Hatten die Hörer dergleichen soeben in der Anagnose vernommen, dann konnte es ihnen in der Homilie in abrupter Form geboten werden. — Die ausführliche und nicht unanschauliche Schilderung des Gerichts in c 17 zeigt gewisse Parallelen zu einzelnen Stellen der von uns geforderten Lection. Die Gegenüberstellung von Verdammten und Geretteten in vv. 5 f. u. 7 hat ihre Analogie an Jes 65, 13 f. mit ihrer vierfachen Gegenüberstellung von οἱ δουλεύοντές μοι und ὑμεῖς. Die Art, wie II Clem in 17, 4 f. spricht, zeigt, dass er nicht bloss die von ihm ausdrücklich citierten Worte aus Jes 66, 18 kannte, sondern überhaupt den Zusammenhang des ganzen Verses berücksichtigte, vgl. 17, 4 f.: εἶπεν γὰρ ὁ κύριος· ἔρχομαι συναγαγεῖν πάντα τὰ ἔθνη, φυλὰς καὶ γλώσσας. τοῦτο δὲ λέγει τὴν ἡμέραν τῆς ἐπιφανείας αὐτοῦ, ὅτε ἐλθὼν λυτρώσεται ἡμᾶς ἕκαστον κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ. καὶ ὄψονται τὴν δόξαν αὐτοῦ καὶ τὸ κράτος οἱ ἄπιστοι und daneben Jes 66, 18: κἀγὼ τὰ ἔργα αὐτῶν καὶ τὸν λογισμὸν αὐτῶν· ἔρχομαι συναγαγεῖν πάντα τὰ ἔθνη καὶ τὰς γλώσσας καὶ ἥξουσιν καὶ ὄψονται τὴν δόξαν μου (zum letzten Gliede vgl. auch 62, 2 καὶ ὄψονται ἔθνη τὴν δικαιοσύνην σου καὶ βασιλεῖς τὴν δόξαν σου). Weiter lässt sich neben einanderstellen II Clem 17, 7 . . . λέγοντες ὅτι ἔσται ἐλπὶς τῷ δεδουλευκότι θεῷ ἐξ ὅλης καρδίας und Jes 54, 17 ἔστιν κληρονομία τοῖς θεραπεύουσιν θεόν . . . Überhaupt der ganze, freilich

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

auch sonst zu belegende, Gedanke des Verses, dass die Seligen die Strafe der Verdammten zur Erhöhung ihrer eigenen Seligkeit mit ansehen (vgl. z. B. IV Esra 7, 36ff. u. 93; Henoch 27, 3 und das Schlusscapitel von Tertullians De spectaculis) hat seine Parallele an Jes 66, 24: καὶ ἐξελεύcονται καὶ ὄψονται τὰ κῶλα τῶν ἀνθρώπων τῶν παραβεβηκότων ἐν ἐμοί. — Eine schöne und treffende Analogie lässt sich zu II Clem 20 (vgl. schon 19, 4) bringen. Der Homilet berührt dort, vom Leiden des Gerechten ausgehend, das Problem der Theodicee. Dazu findet sich in den letzten Jes-capiteln eine Parallele. Nicht in c. 53, denn dieses liegt, weil messianisch gedeutet, in einer andern Höhe. Aber in c. 57 am Anfang wird die Thatsache, dass der Gerechte zugrunde gehe, während der Ungerechte blühe, scharf ausgesprochen: ἴδετε ὡc ὁ δίκαιοc ἀπώλετο, καὶ οὐδεὶc ἐκδέχεται τῇ καρδίᾳ, καὶ ἄνδρεc δίκαιοι αἴρονται, καὶ οὐδεὶc κατανοεῖ. ἀπὸ γὰρ προcώπου ἀδικίαc ἦρται ὁ δίκαιοc.

Das ist eine Reihe von Berührungen in Einzelheiten, die zum Teil recht auffälliger Art sind, und die ich nicht für zufällig halte. Sie bestärken in der Annahme, dass II Clem sich als Homilie an die letzten Jes-capitel angeschlossen habe. Und nun lässt sich drittens noch ein Zusammentreffen von Homilie und Lection in gewissen allgemeineren Gedanken und Stimmungen feststellen. Ich möchte dabei auf zweierlei aufmerksam machen. Der Brief beginnt (c. 1, 1—3, 1) mit Worten, die uns das stolze, freudige Bewusstsein der aus Heiden zu Christen Gewordenen lebendig schildern: diese Christen blicken auf ihr eigenes früheres Leben als auf etwas Überwundenes zurück, sie blicken aber auch zurück auf die, „die Gott zu haben wähnen", d. h. auf die Juden. Nun haben wir in der bezeichneten Anagnose mehr als eine Stelle, die jene alten Christengemeinden mit Notwendigkeit als eine Weissagung auf sich selber ansehen mussten, mehr als eine Stelle, die auf Verwerfung der Juden, auf Herbeirufung von Angehörigen fremder Nationen zu deuten war. Zu Jes 54, 1ff. hat uns der Homilet selber seine Deutung gezeigt: wie v. 1, so hat er sicher auch die folgenden Verse auf die Berufung der Heidenchristen gedeutet. 54, 15 lautet: ἰδοὺ προcήλυτοι προcελεύcονταί coι δι' ἐμοῦ, καὶ παροικήcουcίν coι καὶ ἐπί cε καταφεύξονται. Als erfüllte Weissagung musste auch 55, 4f. erscheinen: ἰδοὺ μαρτύριον ἐν ἔθνεcιν ἔδωκα αὐτόν, ἄρχοντα καὶ προcτάccοντα ἔθνεcιν. ἔθνη ἃ οὐκ οἴδαcίν cε, ἐπικαλέcονταί cε, καὶ λαοὶ οἳ οὐκ ἐπίcτανταί cε, ἐπί cε καταφεύξονται ... Die Juden verdammt 58, 1ff.: dies ist ihr thörichtes Treiben und Wähnen, das der Homilet 2, 3 als ein δοκεῖν ἔχειν θεὸν charakterisiert. 59, 1—11 konnte ganz schroff antijüdisch gedeutet werden, während

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

von dem Wechsel in v. 11 an (1. plur. statt 2. u. 3. plur.) die Heidenkirche sprach, ihre früheren Sünden bekannte, dann aber auch die Verheissungen empfing: 59, 19 καὶ φοβηθήσονται οἱ ἀπὸ δυσμῶν τὸ ὄνομα κυρίου καὶ οἱ ἀπ' ἀνατολῶν ἡλίου τὸ ὄνομα τὸ ἔνδοξον und 59, 21: die Geistesbegabung. Judentum und Heidenchristentum und ihr Verhältnis zu Gott konnte altchristliche Exegese weiter in 64, 9 f. dargestellt finden: μὴ ὀργίζου ἡμῖν σφόδρα καὶ μὴ ἐν καιρῷ μνησθῇς ἁμαρτιῶν ἡμῶν. καὶ νῦν ἐπίβλεψον, ὅτι λαός σου πάντες ἡμεῖς. πόλις τοῦ ἁγίου σου ἐγενήθη ἔρημος, Σιὼν ὡς ἔρημος ἐγενήθη, Ἰερουσαλὴμ εἰς κατάραν. — Und wie herrlich und verheissungsvoll für den Heidenchristen klingen 65, 1 ff., wo am Anfange das auch von Paulus (Röm 10, 20 f.) auf Heiden und Juden gedeutete Wort steht: ἐμφανὴς ἐγενήθην τοῖς ἐμὲ μὴ ἐπερωτῶσιν, εὑρέθην τοῖς ἐμὲ μὴ ζητοῦσιν und ἐξεπέτασα τὰς χεῖράς μου ὅλην τὴν ἡμέραν πρὸς λαὸν ἀπειθοῦντα καὶ ἀντιλέγοντα.

Die Stimmung des stolzen, zuversichtlichen Jubels, die namentlich am Eingange der Homilie hervorbricht, schliesst sich gut an lange Ausführungen der geforderten Anagnose an. Das ist ein Punkt, in dem allgemeine Stimmungen von Anagnose und Homilie zusammentreffen, und ein Weiteres ist dies: Angelpunkt der Paränese in unserer Homilie ist der Hinweis auf die ἐπαγγελίαι Gottes, auf seine herrlichen Versprechungen. Die ausgezeichnete Wirkung dieses immer wiederkehrenden Paränesenmotivs leuchtet doppelt ein, wenn die Gemeinde den zuverlässigen Gott und den Vater der Wahrheit unmittelbar vorher durch den Propheten die glänzendsten Verheissungen zukünftiger Herrlichkeit hatte machen hören. Diese Endcapitel des Jes sind ja voll von Verheissungen einer herrlichen Zukunft der Auserwählten, vgl. aus der grossen Fülle nur folgendes: 54, 11—13 ταπεινὴ καὶ ἀκατάστατος οὐ παρεκλήθης. ἰδοὺ ἐγὼ ἑτοιμάζω σοι ἄνθρακα τὸν λίθον σου καὶ τὰ θεμέλιά σου σάπφειρον καὶ θήσω ..... πάντας τοὺς υἱούς σου διδακτοὺς θεοῦ καὶ ἐν πολλῇ εἰρήνῃ τὰ τέκνα σου, cc 60, 61, 62 enthalten fast durchweg Glücksverheissungen, vgl. 60, 2 f., 61, 6 f. u. a. Sehr verheissungsvoll klingen weiter 65, 19 und 66, 22 (ὃν τρόπον γὰρ ὁ οὐρανὸς καινὸς καὶ ἡ γῆ καινή, ἃ ἐγὼ ποιῶ, μένει ἐνώπιον ἐμοῦ, λέγει κύριος, οὕτως στήσεται τὸ σπέρμα ὑμῶν καὶ τὸ ὄνομα ὑμῶν). Auch die Ausführungen des Homileten über Parusie und Gericht passen in der Stimmung sehr gut zu einzelnen Partien der Anagnose (vgl. darüber schon oben).

Also nicht nur in einzelnen Anklängen, sondern auch in der ganzen Haltung und Farbe stimmen Lection und Homilie mit einander überein. Freilich darf man auch hier den Thatbestand nicht zu sehr pressen. Die

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Homilie ist ein verhältnismässig kleines Schriftstück, und sie ist zu gleicher Zeit ein ziemlich mittelmässiges Schriftstück. Die Gedanken, die sie über Gericht und Belohnung, Erwählung der Heiden, Verheissungen Gottes bringt, sind christliches Gemeingut, nicht etwa erst vom Homileten dem Jes entnommen. Im Gegenteile: es ist der breite Strom jüdischer und, dann später, christlicher Apokalyptik, der durch die Jahrhunderte fliesst, und aus dem beide, der zweite Jesaias und der anonyme Homilet, im letzten Grunde geschöpft haben. Was beweisbar ist, ist aber immerhin dieses: die Homilie hält recht genau die Stimmung ein, in die Jes 54—66 als Anagnose den Hörer versetzt haben müssen.

Aus der Auswahl der Citate, aus einzelnen zum Teil recht genauen und auffälligen Berührungen, aus der Identität der allgemeinen Stimmung flicht sich ein dreifacher Beweis, der uns, m. E., berechtigt, die letzten Jes-capitel (cc 54—66) für die der Homilie vorangegangene Anagnose zu halten.

Verhält sich die Sache so, dann können wir an diesen Thatbestand noch einige Bemerkungen knüpfen. Die aufgefundene Combination von Anagnose und Homilie ist für die Geschichte des altchristlichen Gottesdienstes nicht unwichtig, sie giebt uns eine Anschauung von der Ordnung des altchristlichen Gottesdienstes, die Justin in der schon oben citierten Stelle Apol I, 67 beschreibt. Die von uns für II Clem geforderte Anagnose und die Homilie selber entsprechen recht genau der Beschreibung Justins. Wir gewinnen aus der Justinstelle den Eindruck, dass die Anagnose entschieden das Übergewicht über die Homilie hat. Der Anagnose ist eine bestimmte und sicher nicht zu kurze Zeit eingeräumt: μέχρις ἐγχωρεῖ wird vorgelesen, die Homilie erscheint ihr gegenüber als das Secundäre. Und genau dasselbe Verhältnis zeigt uns auch unsere Homilie und die für sie geforderte Lection. Die Homilie ist bedeutend kürzer als die Anagnose, sie tritt bescheiden nach ihr, gleichsam nur als Anhang dazu, auf: nach dem Gotte der Wahrheit spricht der Mensch (19, 1), und giebt, an das Gotteswort anknüpfend, seine νουθεσία (vgl. den Gebrauch dieses Wortes Justin I, 67, 4 und das νουθετεῖσθαι II Clem 17, 3). Sodann: wenn wir das ἤ in der Justinstelle genau fassen, so besagt es, dass entweder Evangelium oder AT zur Verlesung kommt, aber nicht beides zugleich. Unsere Homilie setzt thatsächlich nur eine Anagnose aus dem AT voraus. Justin stellt weiter die Homilie als eine einfache und schlichte paränetische Ansprache dar. Die Gemeindepredigt befasst sich nach seinen Worten primär nicht mit sublimer Gnosis, tiefsinniger Auslegung, sondern ist vornehmlich eine die sittliche Förderung

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

bezweckende Paränese. Denselben Sachverhalt zeigt uns unsere Homilie. Der Homilet kümmert sich gar nicht um scharfsinnige Textauslegung[1], nur an einer Stelle exegesiert er ein Stückchen des Textes (2, 1—3), im Übrigen lässt er die Exegese links liegen und hält sich nur an Einzelcitate und die grossen Gesamtstimmungen der Anagnose, einfach und schlicht „zur Nacheiferung um jene Güter" auffordernd. — Endlich können wir aus der aufgefundenen Combination etwas über die Dauer von Lection und Homilie lernen. Die Verlesung von Jes 54—66 mag etwa eine Stunde in Anspruch nehmen, II Clem vorzulesen dauert ungefähr 30 Minuten. Dies giebt uns also für Anagnose und Homilie ein Zeitmass von etwa 1½ Stunden, eine Spanne, die sicher für jene alten Gemeinden nicht zu lang ist. Denn die für unsere Begriffe sehr viel Zeit in Anspruch nehmende Anagnose darf uns gar nicht überraschen, wenn wir bedenken, dass die kirchliche Vorlesung ja das Hauptmittel war, Kenntnis der heiligen Bücher und ihres Inhaltes unter die Masse der Gemeindeglieder zu bringen: die wenigsten sicher in der Gemeinde konnten lesen oder besassen die kostbaren Rollen.

Wenn das in der voranstehenden Untersuchung aufgestellte Ergebnis sich als haltbar erweist, dann sind wir gegenwärtig in der Lage, die in der Justinstelle aufgezählten ersten drei Stücke des altchristlichen Gottesdienstes mit Beispielen zu belegen. Wir kennen den Umfang einer gottesdienstlichen Anagnose, wir haben die daran angeschlossene Homilie (II Clem), und wir haben am Schlusse des I Clem ein gutes Beispiel für das Gemeindegebet, das sich nach Justin an die Homilie anschloss.[2]

---

[1] Genaue und allegorisch-typologische Auslegung des verlesenen Textes wird ja freilich auch in den Christengemeinden vorgekommen sein, vgl. die Ausführungen des Barn. In den Synagogen scheint sie gewöhnlich vorgenommen worden zu sein, vgl. im Philofragmente bei Euseb, praep. evang. VIII, 7, 12 f. die Worte: τῶν ἱερέων δέ τις ὁ παρὼν ἢ τῶν γερόντων εἷς ἀναγινώσκει τοὺς ἱεροὺς νόμους αὐτοῖς καὶ καθ' ἓν ἕκαστον ἐξηγεῖται μέχρι σχεδὸν δείλης ὀψίας. — Die Origeneshomilien sind ganz anders als II Clem, sie haben kürzeren Text und exegesieren viel mehr, Orig. selber spricht von Lection und Homilie, als „δι' ἀναγνωσμάτων καὶ διὰ τῶν εἰς αὐτὰ διηγήσεων" (c. C. III, 50).

[2] Die oben gegebenen Ausführungen waren lange fertig, als mir Wehofers Untersuchungen zur altchristlichen Epistolographie zu Gesicht kamen. Auf S. 102 ff. findet sich dort eine Ausführung: Ist der II Clem-brief litterarisch ein Brief oder eine Rede?, und W. kommt zu dem Ergebnis, II Clem sei keine bei einer besonderen Gelegenheit in einer Gemeindeversammlung gehaltene Rede, sondern er sei eine von Anfang an für die Veröffentlichung und den buchhändlerischen Betrieb bestimmte Epistel, ein von vornherein für den Büchermarkt bestimmtes Litteraturproduct. Unter den Gründen, die W. zur Stütze seiner Anschauung beibringt, sind am beachtenswertesten diese zwei: 1. II Clem tritt in der Überlieferung als Brief, nicht als Rede auf; 2. 19, 1 (... ἀναγινώσκω ὑμῖν

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

ἐντευξιν εἰς τὸ προσέχειν τοῖς γεγραμμένοις . . .) kann nicht in einer wirklichen Predigt gesprochen sein, weil doch der betreffende Homilet seine Rede in seiner Gemeinde nicht herunterlesen konnte, sondern die Stelle ist nur zu erklären, wenn II Clem von vornherein (gleichsam als gedruckte Predigt) zum Verlesen bestimmt war. — Die Ansicht W. samt ihrer Begründung ist sehr beachtenswert, und da, wenn sie richtig ist, die Frage nach der Anagnose, die II Clem voraussetzt, hinfällig wird, so ist es meine Pflicht, hier noch ganz kurz die Frage zu erledigen, ob II Clem nicht thatsächlich bloss eine Epistel ist. Als ersten Grund führt W. an: II Clem trete in der Überlieferung als Brief auf, sei eine in Briefform eingekleidete, von vornherein für weitere Kreise berechnete Rede. Das stimmt für die äussere Überlieferung: das Stück ist wohl schon am Ende des 2. Jahrh. oder bald darnach (vgl. Harnack, Altchr. Litt. II, 439) als „2. Brief des Clemens an die Korinther" im Umlauf gewesen. Die Homilie selber aber ist keine Epistel und will keine sein. Soweit musste jede in die Form des Briefes gekleidete Abhandlung die Form wahren, dass sie, wenn schon nichts anderes, doch wenigstens am Kopfe eine Aufschrift und am Ende womöglich einen Gruss aufwies (vgl. das Polykarpmartyrium, Aufschrift und c. 20, und den Schluss des Hebr.). Rätselhaft bleibt ja, wieso bereits in ziemlich früher Zeit, II Clem in der Überlieferung zu der Bezeichnung Brief kam. Aber dies Rätsel müssen wir bestehen lassen, wenn wir es nicht durch Hypothesen lösen wollen, die immer an gewissen Schwierigkeiten leiden werden (Annahme einer Verwechselung mit einem andern „Briefe", Harnacks Soterhypothese): sicher ist dies, dass II Clem selbst nicht als Brief auftritt. Zu erwägen ist auch der zweite Haupteinwand, den W. gegen den Gelegenheitscharakter von II Clem macht: II Clem 19, 1 könne nicht in einer wirklich gehaltenen Gemeindeansprache stehen, denn man könne doch nicht annehmen, dass der betreffende Homilet seine eigene, von ihm selbst verfasste Rede verlesen habe. Es ist in der That merkwürdig, dass die Rede von ihrem Verfasser vorgelesen wurde, aber wir können es doch nicht als undenkbar bezeichnen, dass eine zu Hause aufgesetzte Rede von ihrem Verfasser mit genauer oder doch starker Anlehnung (auch darauf würde der Ausdruck „vorlesen" noch passen) an sein Manuskript vorgetragen wurde. W.'s Beweisgründe sind also sehr beachtenswert, aber sie schlagen doch nicht durch. — Dafür, dass der Brief eine wirkliche, in einer bestimmten Gemeinde gehaltene Ansprache ist, spricht W.'s Behauptung gegenüber mehr als eine Stelle des Briefes, vgl. vor allem 18, 2 (καὶ γὰρ αὐτὸς πανθαμαρτωλὸς ὢν καὶ μήπω φεύγων τὸν πειρασμόν, ἀλλ' ἔτι ὢν ἐν μέσοις τοῖς ὀργάνοις τοῦ διαβόλου σπουδάζω τὴν δικαιοσύνην διώκειν, ὅπως ἰσχύσω κἂν ἐγγὺς αὐτῆς γενέσθαι, φοβούμενος τὴν κρίσιν τὴν μέλλουσαν) und einige andere Stellen in den cc. 17—19, dann weiter 2, 1 ff., das voraussetzt, die Christengemeinde in der Stadt, wo die Homilie gehalten wurde, sei grösser als die Judengemeinde, und endlich die etwas dunkele Stelle 20, 4 . . . καὶ διὰ τοῦτο (nämlich der Habsucht wegen) θεία κρίσις ἔβλαψεν πνεῦμα μὴ ὂν δίκαιον καὶ ἐβάρυνε δεσμός. Die Commentatoren fassen die Stelle entweder als eine Hinweisung auf den Fall des Satans auf, oder sie nehmen die Aoriste der Stelle als gnomische Aoriste. Aber könnte der Homilet mit diesen Worten nicht auf ein uns unbekanntes Ereignis in der Gemeinde, auf ein vermeintliches Gottesgericht innerhalb der Gemeinde, anspielen? Für uns sind seine Worte dunkel, aber die Hörer, die den Vorfall kannten, werden den Hinweis schon verstanden haben. Wenn man die Stelle so auffasst, so folgt aus ihr unmittelbar der Gelegenheitscharakter des II Clem.

[Abgeschlossen am 19. Oktober 1902.]

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Heb 1, 10—12 and the Septuagint Rendering of Ps 102, 23.

By **B. W. Bacon**, Professor in Yale University.

I have not succeeded in finding an adequate explanation of the extraordinary citation made by the author of Hebrews in support of his statement regarding the inheritance by the Son of a "more excellent name" than the angels, 1, 4. After citing two passages in which Israel's king is called the "Son" of God (verse 5, citing Ps 2, 7 and 2 Sam 7, 14), he proceeds in verse 8 to cite Ps 45, 7—8 in proof that he is called "God" ("Thy throne, O God, is forever and ever"), and in verse 10 he appeals to Ps 102, 25 in proof that the Christ is addressed by the inspired writer as "Lord" and creator of heaven and earth.

The difficulty that in our versions, as in the Hebrew, no divine name appears, is at once dispelled when we turn to the LXX, the invariable dependence of our author; for here we find his quotation verbatim, κατ' ἀρχὰς τὴν γῆν cύ, Κύριε, ἐθεμελίωcας, κτλ. (So B; A places τὴν γῆν after Κύριε), except that for the sake of emphasis Hebrews places cύ first. That which constitutes the real problem is the author's idea that these words are addressed to Christ and not to Jahve, and that he may therefore employ them in support of his statement in verse 2 that by him God "also made the worlds". It seems to us impossible to misunderstand that the words:

> "Thou, Lord, in the beginning hast laid the foundation of the earth
> And the heavens are the works of thine hands,
> They shall perish, but thou continuest,
> And they all shall wax old as doth a garment;
> And as a mantle shalt thou roll them up[1],
> As a garment, and they shall be changed:
> But thou art the same, and thy years shall not fail"

are addressed to God in express contrast with the frailty and weakness of mortals. The psalmist has already complained in verse 11—12:

[1] Reading ἑλίξεις for ἀλλάξεις under the influence of Ies. 34, 4.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

My days are like a shadow that declineth,
And I am withered like grass;
But thou, O Lord, abidest forever,
And thy memorial is from generation to generation.

In this second strophe the plaint is repeated. But to the author of Hebrews it seems equally impossible to doubt the contrary. He offers no argument; he assumes as self-evident that the words are addressed by Scripture (which to him, verse 6, is identical with the utterance of God), to the Messiah. Lünemann is quite right in designating "a freak of fancy without anything to justify it" Hofmann's supposition that "the author found no address whatever to Christ designed in the Κύριε of the psalm, but only meant to say in Scriptural words what was true of Jesus according to his own belief". The same verdict applies to the almost childish attempts of Delitzsch, Vaugn and others to vindicate the author of Hebrews from the charge of having been "misled by the LXX version". It would be more straightforward with Calvin to say of these quotations that "the apostle by a pious deflection (*pia deflectione*) of their meaning accommodates them to the person of Christ", or with Paterson, in answer to the question: but what have these passages to do with Christ?, to say peremptorily "the authoritative author of Hebrews assures us that they do apply, and that should be enough for us".

On the other hand Lünemann is rightly taken to task by the editors of the American edition of Meyer's Commentary for his assertion that the author of Hebrews "was misled by the Κύριε (of Ps. 102, 25 LXX) into the idea that the words were addressed to the Son." The one conclusive objection is that "his own use and understanding of Κύριος, both in passages which he writes himself and in some which he quotes from the Old Testament, make it clear that he, like the other New Testament authors, recognizes the possibility of the application of the word to God".[1]

The matter is not much improved upon by B. Weiss in the edition of 1888, save that the futility of Lünemann's explanation is acknowledged. The substitute explanation offered of the author's application to Christ of "words which in the original are indubitably addressed to God" is that "according to his idea of Scripture God himself is the speaker,

[1] Meyer's Commentary, 4th ed. transl. by M. J. Evans, with additional notes by Timothy Dwight, Professor of Sacred Literature in Yale College, Funk & Wagnalls 1885.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

and is here manifestly addressing another, who accordingly must be the messianic Κύριος".[1] Von Soden in the *Handkommentar* takes the same view, merely characterizing the messianic interpretation of passages addressing God' as "a rabbinic practise"(?), and Bruce goes but little further in the generalizing principle "Statements concerning Jehovah as the Savior of the latter days are also to be regarded (in the view of the times) as messianic". Quite inadequate are all these attempted limitations of a principle so obviously excessive in its sweep as the statement that a New Testament writer would have been regarded as justified in taking any passage addressed to God as Κύριος as messianic, if it spoke of him as "the Savior of the latter days". Still it is a gain to be reminded that Ps 102 unquestionably must have been regarded as dealing with the salvation "of the latter days" (cf. vv. 13. 18. 22. 28).

It seems strange indeed that the attention of critics and commentators having already been directed to the characteristic dependence of the author of Hebrews on the LXX to the exclusion of the Hebrew text, and in particular to his main dependence in this particular quotation on the word Κύριε, which is wholly absent from the Hebrew, that one of the most striking divergences of the Greek from the original, one in which it is followed by the Vulgate, is in just the fact that by a mistranslation of ענה in v. 24 (Engl. 23 "He weakened my strength in the way") the whole passage down to the end of the psalm becomes *the "answer" of Jahve to the suppliant*, who accordingly appears to be *addressed as* Κύριε and creator of heaven and earth. The verb ענה is rendered by the primary sense "he answered" (ἀπεκρίθη, Vulg.: *respondit*) instead of the secondary "he afflicted", and αὐτῷ (Vulg. *ei*) is supplied in accordance with the suffix of the *Kethibh* כחו (Engl. "*my* strength" from the *Qere* כחי). The first two words of verse 25 אמר אלי (Engl. v. 24. "I said, O my God") are then connected with the preceding verse with the meaning "tell unto me", and the rendering becomes Ἀπεκρίθη αὐτῷ ἐν ὁδῷ ἰσχύος αὐτοῦ· Τὴν ὀλιγότητα τῶν ἡμερῶν μου ἀνάγγειλόν μοι· μὴ ἀναγάγῃς με ἐν ἡμίσει ἡμερῶν μου. Ἐν γενεᾷ γενεῶν τὰ ἔτη σου· κατ' ἀρχὰς τὴν γῆν σύ, Κύριε, ἐθεμελίωσας κτλ., or as the Vulgate

[1] Meyer's *Commentar, ad loc.* The whole passage runs as follows: Dass er die im Urtexte unzweifelhaft an Gott gerichteten Worte auf den Messias bezog, kann freilich nicht bloss in dem κύριε, als der gangbaren Anrede Christi, seinen Grund gehabt haben (Lün.), sondern nur darin, dass nach seiner Schriftauffassung Gott selbst redet und hier deutlich einen Anderen (und dann natürlich nur den messianischen κύριος) anredet.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

renders, *Respondit ei in via virtutis suae: Paucitatem dierum meorum nuntia mihi; ne revoces me in dimidio dierum meorum. In generationem et generationem anni tui: initio tu, Domine, terram fundasti* etc.[1]

Instead of understanding the verse as a complaint of the psalmist at the shortness of his days which are cut off in the midst, LXX and Vulg. understand the utterance to be Jahve's "answer" to the psalmist's plea that he will intervene to save Zion, because "it is time to have pity upon her, yea the set time is come"[2] (v. 13). He is bidden acknowledge (or prescribe?) the shortness of Jahve's set time, and not to summon him when it is but half expired. On the other hand he is promised that his own endurance shall be perpetual with the children of his servants.

Fantastic and extravagant as this interpretation must seem to those accustomed to the true, it is scarcely more so than the interpretation of Ps 45, 7 which immediately precedes, or that of Ps 110, 4; Gen 14, 18—20 in 7, 3. Moreover we have evidence from other sources that this author was introducing no novelty of Christian interpretation by this application of "the shortened days" of Ps 102, 23. On the contrary, just as the abrupt form of his citation suggests, this psalm-passage would seem rather to have been a locus classicus of proto-Christian apologetic. Thus in *Barnab*[3] 4, 3 we have the citation of a passage from some lost book of the Enoch literature, in which the title of Messiah is "the Beloved", as in the *Visio Isaiae* (cf. Eph 1, 6; Mt 3, 17; 17, 5 and parallels) as follows:—

"The last offence is at hand, concerning which the Scripture speaketh; as saith Enoch: For to this end hath the Master cut short (συντέτμηκεν) the periods and the days (τοὺς καιροὺς καὶ τὰς ἡμέρας) that his Beloved (ὁ Ἠγαπημένος αὐτοῦ) might hasten, and come to his Inheritance."

---

[1] The only passage in which Philo has made any use of this psalm is a fragment preserved only in the Armenian, which Aucher in his edition of the fragments (Vienna, 1826, 605) renders: Non legisti in lege: "Nonne manus mea fundavit terram et dextera mea ut manufacturam fecit caelum?" The change to the first person from the masoretic second might seem to imply that the preceding verses were understood as also the utterance of God, as in LXX., Vulg.; whereas it was clearly seen that the work of creation must necessarily have been attributed to God.

[2] Perhaps the reflection that these words in the literal sense had proved untrue may have had an influence in suggesting the strange interpretation of "the half of my days" in verse 24.

[3] The relation of *Barnabas* to Hebrews is well-known.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Here the application is the same as in Mt 24, 22 = Mc 13, 20; for in both the Enoch passage and the gospels the fundamental passage can scarcely be other than Ps 102, (13) 23. Only here not the LXX reading known to us is followed, but the Hebrew, or one similar; though rendered, it would seem, in some parts, much as the LXX render. Thus the בדרך which Wellhausen[1] regards as "doubtful", is certainly taken by LXX and Vulg., and probably by Enoch and Mt, as the "way" of the coming Messiah, LXX and Vulg. putting it in the construct with כחו = ἐν ὁδῷ ἰcχύοc αὐτοῦ = *in via virtutis suae.* קצר ימי is correctly rendered cυντέτμηκεν τὰc ἡμέραc by Enoch, ἐκολόβωcεν τὰc ἡμέραc by Mc 13, 20, which thus appears more primitive than Mt 24, 22 κολοβωθήcονται. The suffix is taken by both Enoch, and gospels as referring to Messiah, which suggests the interesting query whether the succeeding clause, "I said, O my God, take me not away in the midst of my days" has not a connection with the pre-Christian doctrine of the withdrawal of Messiah (Apc 12, 5; cf. *Pesikta* 49[b] "Messiah like Moses will first appear then be withdrawn 45 days").

Thus instead of the application of these verses of Ps 102 to Messiah being an audacious innovation on the part of the author of Hebrews, we find evidence (1) that the psalm itself was a favorite resort of those who sought in even pre-Christian times for proof-texts of messianic eschatology[2]. This is a result which might have been anticipated from the suggestive reference to "the set time" for Jehovah's deliverance and glorification of Zion, v. 13, and the challenge to cryptographic interpretation of v. 18, "this shall be written for the generation to come: and a people which shall be created shall praise the Lord." (2) We have specific evidence of the application of verses 23—24 to the Messiah by those who employed the Hebrew or some equivalent text. (3) Finally in the LXX and Vulg. rendering of ענה by ἀπεκρίθη, *respondit*, we have the explanation of how, in Christian circles at least, the accepted Messianic passage could be made to prove the doctrine that the Messiah is none other than the preëxistent Wisdom of Prov 8, 22—31, "through

---

[1] *SBOT* ed. Haupt, Heb. text and note.

[2] Note the "people which shall be created", v. 18, in connection with the Pauline doctrine of the "new creation" καινὴ κτίcιc 2 Cor 5, 17; Gal 6, 15 in the "second Adam", Rom 5, 14. 18; Eph 2, 15; and compare Barn 6, 11—14. Also "to hear the sighing of the prisoner, to loose those that are appointed to death" as the aim of the redemption in v. 20, in connection with Heb 2, 15 "to deliver all them who through fear of death were all their lifetime subject to bondage".

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

whom" according to our author, v. 2, God "made the worlds". Indeed we shall not be going too far if with Bruce we say: "It is possible that the writer (of Hebrews) regarded this text (Ps 102, 25—27) as messianic because in his view creation was the work of the preëxistent Christ. But it is equally possible that he ascribed creative agency to Christ out of regard to this and other similar texts believed to be messianic on other grounds".

[Abgeschlossen am 20. Oktober 1902.]

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Die pseudepigraphe Litteratur der Gnostiker.

Von R. Liechtenhan in Buch a. Irchel.

III.

Offenbarungen der Apostel.

1. Paulusapokryphen.

Der gnostischen Neugier war es unerträglich, dass Paulus über seine Vision (2. Kor 12) nicht ausführlicher geredet hatte; hier war aber auch in dem bekannten Leben des Apostels der Punkt, wo man ihm geheime Offenbarungen unterschieben konnte, die er den Psychikern in Korinth nicht mitteilen durfte. Irenaeus und Tertullian haben sich zur Opposition dagegen veranlasst gesehen. Iren. II, 30, 7: Et quid illi (Paulo) prodest aut in paradisum introitus aut usque in tertium caelum assumptio, cum sint omnia illa sub potestate demiurgi, si eorum, quae super demiurgum dicuntur, mysteriorum speculator et auditor inciperet fieri, quemadmodum audent quidam dicere? Und Tertullian sagt de praescr. haer. 24: Sed etsi in tertium usque caelum ereptus Paulus . . . audiit quaedam illic, non possunt videri fuisse, quae illum in aliam doctrinam instructiorem praestarent.

Pseudoclem. Hom. 17, 5 streiten sich Petrus und Simon Magus, ob die Evidenz (ἐνάργεια) oder die ὀπτασία beweiskräftiger sei. Petrus bekämpft die Visionen; wenn sie etwas wert wären, warum hätte dann Jesus ein Jahr lang wachend mit den Jüngern verkehrt? Wenn er wirklich dem Simon eine Stunde lang erschienen sei und ihn zu seinem Jünger gemacht habe, dann solle er sich auch als Gesinnungsgenosse der Zwölfe zeigen. Das ist unzweifelhaft eine Anspielung auf Paulus; aber ebenso deutlich ist der ganze Zusammenhang nicht antipaulinisch, sondern antignostisch. Wir haben es hier mit einer Polemik gegen gnostische Berufung auf die Paulusvision zu thun; nur so ist die Stelle verständlich.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Die Naassener sagen (Hipp. refut V, 8): Ταύτην τὴν πύλην Παῦλος οἶδεν ὁ ἀπόστολος, παρανοίξας ἐν μυστηρίῳ καὶ εἰπὼν ἡρπάσθαι κτλ. . . . καὶ ταῦτα, φησίν, ἐστὶ τὰ τοῦ πνεύματος ἄρρητα μυστήρια, ἃ ἡμεῖς ἴσμεν μόνοι. Paulus hat also damals Geheimnisse über die Thore des Himmels geschaut, und die Naassener wissen sich im Besitze dieser Geheimtradition. Epiphanius haer. 38, 2 sagt von den Kainiten: Πάλιν δὲ ἄλλο συνταγμάτιον πλάττουσιν ἐξ ὀνόματος Παύλου, ᾧ καὶ οἱ Γνωστικοὶ λεγόμενοι χρῶνται, ὃ ἀναβατικὸν Παύλου καλοῦσιν. Die Paulusapokalypse in Tischendorfs Apocalypses apocryphae p. 34ff. ist nicht gnostisch.

Zahlreich sind die apokryphen Apostelgeschichten. Euseb und Epiphanius nennen hauptsächlich Akten des Thomas, Andreas und Johannes als gnostische Schriften. Photius bibl. cod. 114 beschreibt eine Sammlung unter dem Namen des Leucius Charinus und nennt als Merkmale: Identificierung des Sohnes und des Vaters, Doketismus, Erscheinungen Christi unter wechselnder Gestalt, Spekulationen über das Kreuz, Verwerfung der Ehe, Behauptung eines besonderen Schöpfers der Dämonen, Auferweckungen von Menschen und Tieren. Diese gnostischen Apostelgeschichten sind nur in katholisch überarbeiteter Form auf uns gekommen und wir müssen das Gnostische heraussuchen; die Merkmale, die Photius nennt, können uns dabei helfen, wenn sie auch nicht allein massgebend sein dürfen. Lipsius in seinem grossen Werk: die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden zieht die Grenzen des Gnostischen zu weit, Harnack in der Gesch. d. altchr. Litt. scheint mir zu skeptisch. Die Wahrheit wird zwischen Beiden in der Mitte liegen.

2. Die Acta Thomae.

Es soll hier nicht untersucht werden, welche Erzählungsstücke gnostischen Ursprungs sind, es soll auch keine Inhaltsangabe der Akten unternommen werden; ich stelle nur die Redestücke zusammen, in denen sich nach meiner Meinung gnostische Gedanken erhalten haben.

Thomas, von Jesus selbst als Sklave nach Indien verkauft, kommt an das Hochzeitsfest der Tochter des Königs von Andrapolis und singt dort ein Lied von der himmlischen Hochzeit (cap. 6ff.). Der Text findet sich bei Lipsius I, 301f., (in „die Offenb. im Gnost." p. 145f abgedruckt). Es scheint in Ekstase gesungen; eine hebräische Flötenbläserin hat eine Stunde lang hinter Thomas stehend geblasen; er sieht

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

lange zur Erde; nach dem Gesang sehen alle auf ihn καὶ τὸ εἶδος αὐτοῦ ἐναλλαγέν. Das Lied beschreibt die Schönheit der Braut, die des Lichtes Tochter, deren Haupt die Wahrheit ist, deren Hände auf die glückseligen Äonen zeigen. Weiter schildert das Lied den Brautzug mit Brautführern und -Führerinnen, die Freuden des Hochzeitsmahles, wo man unsterbliche Speise geniesst und Wein, von dem ein Trunk den Durst auf ewig stillt, wo man mit dem lebendigen Geist den Vater der Wahrheit und die Mutter der Weisheit lobt und preist. Mag auch, wie Harnack, Gesch. d. altchr. Litt. II, 1, p. 547 meint, hier nur ein weltliches Hochzeitslied aufgenommen sein, so ist es jedenfalls im Zusammenhang der Akten gemeint als Beschreibung der himmlischen Hochzeit, wie sie die gnostische Phantasie viel beschäftigte (vgl. Lipsius I, 304 ff., Die Offenb. im Gnost. p. 143 ff.). Zwar verstehen keine Anwesenden ausser der Flötenbläserin die Worte; das durfte auch nicht sein, denn Thomas schilderte Geheimnisse, die nicht für profane Ohren waren. Dem gnostischen Leser gab es das Thema des Folgenden, ja eigentlich der ganzen Akten, den Gegensatz der irdischen und der himmlischen Hochzeit, und deshalb ist es hier eingesetzt.

Cap. 9 wird Thomas aufgefordert, für das junge Paar zu beten. Das Gebet (cap. 10) ist aber der Hauptsache nach ein Hymnus auf Christus und hat gar nichts mit der Situation zu thun; nur am Ende ist die Fürbitte angehängt. Der Anfang enthält keine ausserordentlichen Gedanken; das deutlich Gnostische setzt ein Zeile 11:

Σύ, κύριε, ὁ ἀποκαλύπτων μυστήρια ἀπόκρυφα
καὶ ἐκφαίνων λόγους ἀπορρήτους ὄντας·
Σύ, κύριε, ὁ φυτουργὸς τοῦ ἀγαθοῦ δένδρου
καὶ διὰ τοῦ δένδρου ἔργα ἀπογεννᾶται.
Σύ, κύριε, ὁ ἐν πᾶσιν ὢν
καὶ διερχόμενος διὰ πάντων,
Καὶ ἐγκείμενος πᾶσι τοῖς ἔργοις σου
καὶ διὰ τῆς πάντων ἐνεργείας φανερούμενος.
Ἰησοῦ Χριστὲ] ὁ τῆς εὐσπλαγχνίας υἱὸς καὶ τέλειος σωτήρ,
Χριστέ, υἱὲ τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος·
Ἡ δύναμις ἡ ἀπτόητος
ἡ τὸ ἐχθρὸν καταστρέψασα,
Καὶ ἀκουσθεῖσα ἡ φωνὴ τοῖς ἄρχουσιν,
ἡ σαλεύσασα τὰς ἐξουσίας αὐτῶν ἁπάσας,
Ὁ πρεσβευτὴς ὁ ἀπὸ τοῦ ὕψους αὐτοῖς ἀποσταλείς,
καὶ ἕως τοῦ ᾅδου καταντήσας,

30. 10. 1902.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Ὃς καὶ θύρας ἀνοίξας ἀνήγαγες ἐκεῖθεν
τοὺς ἐγκεκλεισμένους πολλοῖς χρόνοις [ἐν τῷ τοῦ κόσμου ταμιείῳ]
Καὶ τούτοις τὴν ἄνοδον ὑποδείξας
τὴν εἰς ὕψος ἀνάγουσαν.

Christus als Offenbarer verborgener Geheimnisse, als der allen (diesen Hymnus Singenden) Einwohnende und dort die guten Thaten Hervorbringende, als der vom Himmel gekommene Besieger der bösen Macht, als der Befreier der im Hades Gefangenen, das ist eine Schätzung Christi, wie sie in gnostischen Kreisen zu Hause ist.

Cap. 11 erscheint Christus selbst in Gestalt des Thomas dem jungen Paar und rät ihm (cap. 12) vom Vollzug der Ehe, dieser „schmutzigen Gemeinschaft" ab. Der erste Grund, die Kinder brächten nur Sorgen, sie missrieten meist körperlich, geistig oder sittlich, ist nicht speciell gnostische Rede, sondern die Rede der alten Junggesellen aller Zeiten. Das Gnostische tritt erst hervor, wenn es weiter heisst, falls sie gehorchten, würden ihnen lebendige Kinder geboren und dürften sie die unvergängliche und wahrhafte Hochzeit mitfeiern und als Brautführer in das himmlische Brautgemach voll Licht und Unsterblichkeit eingehen. Das ist gnostische Askese, die den Verzicht auf die irdische Ehe mit der Erwartung der himmlischen begründet, hier vom Herrn selbst gelehrt. Das Brautpaar zeigt sich als gelehrige Schüler, indem es den Eltern sogleich dieselben Gedanken wiederholt (cap. 14 f.).

Die Rede eines Dämons, der sich als Verwandter der die Welt umgürtenden Schlange bezeichnet und sich als Urheber aller Schandthaten im AT. bekennt, braucht nicht gnostisch zu sein. Wenn er durch den φραγμὸς ins Paradies eingedrungen ist, um Eva zu verführen, so braucht man nicht mit Lipsius an den φραγμὸς τῆς κακίας im ophitischen Diagramm zu denken; es ist ganz wörtlich zu verstehen.

Cap. 34 erzählt ein auferweckter Jüngling, er habe im Jenseits einen Doppelgänger des Thomas diesem den Befehl zu seiner Auferweckung geben sehen. Dieselbe Vorstellung kommt cap. 52—55 wieder vor; vielleicht hängt sie mit den Gedanken der himmlischen Syzygie zusammen und kann sehr wohl gnostisch sein.

Cap. 37 bemühen sich Viele, den Apostel zu erblicken. Thomas erklärt, wenn sie sich schon in die Höhe recken müssten, um ihn, den von Gestalt Kleinen zu sehen, wie viel mehr müssten sie sich von den Dingen dieser Welt erheben, um ἐκεῖνον τὸν ἐν ὕψει διατρίβοντα καὶ νῦν ἐν βάθει εὑρισκόμενον sehen zu können. Die zu meidenden Dinge dieser Welt sind: der frühere Wandel, die wertlosen Handlungen, die

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

beschwerenden Begierden, der Reichtum, der hier zurückgelassen wird, die alternde Kreatur, die vergänglichen Gewänder, die alternde und verschwindende Schönheit, der ganze Leib, in dem diese Dinge aufbewahrt werden, der doch zu Asche wird, aus der er gemacht ist. Das Ganze will sagen, dass erst die Askese für das Göttliche empfänglich mache, sodass man in Jesus trotz der Niedrigkeit die Gottheit erkenne.

Cap. 38 redet ein Esel den Apostel an: Ὁ δίδυμος τοῦ Χριστοῦ, ὁ ἀπόστολος τοῦ Χριστοῦ καὶ συμμύστης τοῦ λόγου τοῦ Χριστοῦ τοῦ ἀποκρύφου, ὁ δεχόμενος αὐτοῦ τὰ ἀπόκρυφα λόγια. Das muss sich auf eine Thomastradition von Herrenworten beziehen, die nicht mit dem erhaltenen Thomasevangelium stimmt. Gnostisch sind in der Anrede noch die Worte: Ὁ συγγενὴς τοῦ μεγάλου γένους τοῦ τὸν ἐχθρὸν καταδικάσαντος. Der Widersacher ist schon besiegt durch die göttliche Natur, an der auch der Apostel Teil hat.

Die Antwort auf diese Anrede ist ein Hymnus auf Christus, der dem liturgischen Gebrauch entstammt, wie der Plural der Redenden zeigt. Das Einzige, was an die Situation erinnert, ist der Satz: ὁ ἐν ἀλόγοις ζῴοις νῦν λαλούμενε. Doch kann er sich auf eine geläufige Vorstellung von Verkündigung Jesu unter Tieren beziehen und der Anlass gewesen sein, warum das Stück hier eingesetzt wurde. Dass es hier nicht ursprünglich ist, schliesse ich auch aus dem Folgenden. Nachdem diese Antwort auf die Rede des Esels erfolgt ist, hat der Satz keinen Sinn: ταῦτα εἰπόντος τοῦ ἀποστόλου τὸ παρὸν πᾶν πλῆθος εἰς αὐτὸν ἀπέβλεπε προσδοκῶν ἀκοῦσαί τι πρὸς τὸν πῶλον λέγοντος; soll er verständlich werden, so muss man statt τοῦ ἀποστόλου einsetzen αὐτοῦ (scil. τοῦ πώλου) und das αὐτὸν durch τὸν ἀπόστολον ersetzen; ist aber das der ursprüngliche Text, so kann der Hymnus nicht vorangegangen sein. Der Hymnus preist Christum als verborgene Ruhe, als ruhend in fremden Leibern, als Soter unserer Seelen, als süssen und unaussprechlichen Born, als reine und nie getrübte Quelle, als unbesiegten Vorkämpfer der Seinigen und Besieger des Feindes, als guten Hirten, der sich für seine Schafe hingiebt, sie befreit und auf gute Weide führt, als Bringer unvergänglicher Freude. Der Schluss lautet:

Δοξάζομεν καὶ ὑμνοῦμεν σέ,
καὶ τὸν ἀόρατόν σου πατέρα
Καὶ τὸ ἅγιόν σου πνεῦμα
καὶ τὴν μητέρα πάσης τῆς κτίσεως.

Also nicht eine Trinität, sondern eine Tetras ist die oberste Macht, deren Glied der Soter ist.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Cap. 42 beschwert sich ein von Thomas gebannter Dämon, warum er ihn nicht in Ruhe lasse und seinem Herrn gleichen wolle, der die Teufel geschädigt habe: ἐνομίcαμεν γὰρ κἀκεῖνον ὑπὸ ζυγὸν ποιῆcθαι, ὡc καὶ τοὺc λοιπούc· ὃ δὲ cτραφεὶc ἔcχεν ἡμᾶc ὑποχειρίουc. οὐ γὰρ ᾔδειμεν αὐτόν· ἠπάτηcε δὲ ἡμᾶc τῇ μορφῇ αὐτοῦ ᾗ περιεβέβλητο καὶ τῇ πενίᾳ αὐτοῦ καὶ τῇ ἐνδείᾳ· θεαcάμενοι γὰρ αὐτὸν τοιοῦτον ἐνομίcαμεν αὐτὸν cαρκοφόρον ἄνδρα εἶναι, μὴ εἰδότεc ὅτι αὐτόc ἐcτιν ὁ ζωοποιῶν τοὺc ἀνθρώπουc. Hier ist der Gedanke vom Betrug des Teufels durch Christus ausgesprochen; die Parallelen vgl. Lipsius I, 325.

Von hier an bis zum Martyrium sind höchstens einzelne Sätze gnostisch (mit Ausnahme der Sakramentsfeiern); das Gnostische tritt erst im Martyrium wieder hervor. S. 86 sagt Thomas dem König Misdaeus von seinem Herrn, seinen wahren Namen könne er nicht erfahren, τὸ δὲ δοθὲν αὐτῷ ὄνομα Ἰηcοῦc Χριcτόc. S. 87 sieht Thomas in seiner Todesart ein Geheimnis angedeutet: dass vier Soldaten ihn zu Boden werfen, deutet an, dass er aus vier Elementen gemacht ist; dass einer ihn zerrt, bedeutet, dass er nur Einem angehört und zu diesem geht: ὁ κύριοc ἐξ ἑνὸc ὢν d. h. aus einer Substanz wurde nur von Einem gestochen, Thomas, weil aus vier Elementen, von Vieren.

Vor der Hinrichtung spricht Thomas ein langes Gebet. Er preist Jesum als den, der ihm statt der irdischen Güter die himmlischen gegeben habe, aber nicht in Worten, die nicht auch ein Katholik sprechen könnte. Merkwürdig ist die Stelle S. 89: ἐβουλόμην γὰρ κτήcαcθαι πλοῦτον· cὺ δὲ δι' ὁράματοc ἔδειξάc μοι ὅτι ἐπιζήμιοc καὶ ἐπιβλαβὴc γίνεται τοῖc κτωμένοιc αὐτόν· καὶ ἐπίcτευca τῇ φανερώcει. Auch das folgende grosse Unschuldsbekenntnis mit vielen Anspielungen auf evangelische Stellen enthält wenig Gnostisches, ausser etwa die Worte: τὸν δέcμιον ὅν μοι παρέδωκαc ἐφόνευca, ὁ δὲ ἐν ἐμοὶ λελυμένοc μὴ ἐκπέcῃ τῆc πεποιθήcεωc αὐτοῦ; das ist die Idee vom Tode des alten Menschen, der ein Gefangener des materiellen Leibes ist und durch Askese getötet werden muss, damit der neue Mensch als der Freigelassene mächtig werde. Immerhin kann auch ein Katholik so reden. Deutlicher gnostisch ist der Schluss, der um Schutz für die aufsteigende Seele bittet: Μὴ αἴcθωνταί μου αἱ δυνάμειc καὶ οἱ ἐξουciαcταί, καὶ μηδὲν περὶ ἐμοῦ ἐνθυμηθῶcιν· μὴ ἰδόντεc με οἱ τελῶναι καὶ ἀπατηταὶ μηδὲν ἐμοὶ πραγματεύcονται· μὴ καταβοήcωcιν οἱ ἥττονεc (lies ἡγεμῶνεc τοῦ δράκοντοc) πρόc cε ἀναφερομένου μου· . . . καὶ ἀναβιβαζομένου μὴ ἀνανεύcωcιν ἔμπροcθέν μου βῆναι διὰ τὴν cὴν δύναμιν, Ἰηcοῦ, τὴν περιcτεφανοῦcάν με. Darin zeigt sich die Angst der Gnostiker vor den Sphärengeistern, die ihre

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Seele am Eintritt ins Pleroma hindern möchten und deren Überwindung die Hauptsorge mancher Gnostiker ist, sodass diese Wesen ihre Phantasie viel beschäftigen.

Übergangen haben wir bisher die Behandlung gnostischer Culte, von denen die Akten mehrere Reste enthalten. Die Sakramente sind die Erkennungszeichen, an denen der Herr seine Schafe erkennt (cap. 26). Fünf solche Feiern sind erzählt:

S. 20: Zuerst kommt eine einfache σφραγίς; darauf wird des Herrn Stimme vernehmbar: „Friede sei mit euch, Brüder." Sie können ihn aber noch nicht sehen, weil sie das ἐπισφράγισμα τῆς σφραγῖδος noch nicht empfangen haben. Thomas vollzieht es, eine Salbung mit Consekrationsgebet, das ohne Zweifel gnostisch ist (abgedruckt Lipsius I, 311f.) und eine Kraft aus der Höhe herabruft, die auch „vollkommene Barmherzigkeit", „Barmherzige Mutter", „Genossin des Männlichen", „Offenbarerin der verborgenen Geheimnisse", „Mutter der sieben Häuser", „Alter der fünf Glieder, des Verstandes, des Gedankens, der Einsicht, der Überlegung, des Urteils" genannt wird; das Gebet hat einen katholischen Schluss erhalten. Nach dieser Sakramentsfeier erscheint der Herr allen sichtbar in Gestalt eines Jünglings mit einer Leuchte, dann wird die Eucharistie gefeiert, ohne nähere Beschreibung. Es fehlt die Taufe.

S. 35: Zuerst eine σφραγίς, mit Handauflegung im Namen der Trinität, dann Abendmahl mit gnostischem Consekrationsgebet (abgedruckt Lipsius I, 312f., Die Offenb. im Gnost. S. 158f.); es braucht ähnliche Attribute wie das oben genannte, ferner: „die du in allem Teil hast an den Kämpfen des edlen Kämpfers", „Schweigen, das du offenbarst die Grossthaten der ganzen Grösse", „heilige Taube, die du die jungen Zwillinge geboren hast".

S. 68 wird die Salbung von einem Gebet begleitet; es enthält dieselben Gedanken, die schon im ersten Consekrationsgebet vorkamen: das Öl der Salbung bringt Kenntnis und Erkenntnis der heilsamen Geheimnisse; es wird, wie auch in andern gnostischen Schriften, mit dem Baum des Lebens und dem Kreuz in Verbindung gebracht. Es folgen an dieser Stelle Taufe und Abendmahl in katholischer Auffassung.

S. 73 spricht Thomas zur Salbung einen Lobpreis in trinitarischer Gliederung, es folgen Taufe und Abendmahl; das Gnostische ist hier ganz beseitigt.

S. 81 ist die Salbung mit einem Gebet verbunden, das ähnliche Gedanken wie dasjenige auf S. 68 enthält; das Öl ist die schönste Frucht,

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

giebt Kraft, die Feinde zu besiegen, vermag dasselbe wie das verwandte Holz (des Kreuzes); das Öl verleiht die Kraft, durch die Christus die Feinde besiegt hat.

Diese Zusammenstellung macht wahrscheinlich, dass die Akten ursprünglich statt der Taufe die Salbung enthielten. Dreimal kommt die Salbung mit gnostischen Gebeten vor, einmal katholisiert, einmal ist sie durch eine unschuldige Handauflegung ersetzt, aber gerade hier fehlt die Taufe, wie auch an der ersten Stelle; nirgends sind mit der Taufe gnostische Reden, Gebete und Gedanken verknüpft, wohl aber mit dem Abendmahl. Ich vermute darum: ursprünglich liessen die Akten der Eucharistie nur das Siegel der Salbung vorausgehen; dass die Beschreibungen der Gottesdienste erst nachher katholisiert wurden, verrät gerade die Inconsequenz, mit der es geschah.

Dass die Akten ursprünglich gnostisch waren, ist wahrscheinlich. Vieles, das wir nicht sicher als gnostisch bezeichnen können, gehört vielleicht schon der ältesten Form an, vermutlich die Umrisse der Erzählung; wir thun aber gut, uns an das Sichere zu halten; einige interessante Stücke sind immerhin dabei.

Nicht behandelt haben wir den sogenannten Hymnus von der Seele, ein Lied, das in den syrischen Thomasakten eingestreut ist; es erzählt die Reise eines Königssohnes aus dem Osten nach Ägypten, um aus dem von einer zischenden Schlange umgebenen See die kostbare Perle zu holen, die Ausführung seines Auftrages und die Rückkehr zu den Eltern. Es ist nach meiner Meinung eine gnostische Allegorie und beschreibt den Niederstieg, die Kenosis und Incarnation des Soter, seine Erlösung der pneumatischen Seele aus Materie und bösen Gewalten und seine Rückkehr in den Himmel; es wird so verständlicher als bei der Erklärung von Lipsius, wo es die Schicksale der Seele darstellen soll, oder bei der von Hilgenfeld, wonach es den Siegeszug des Manichäismus schildert. Da es aber nicht zu den geheimen Apostelоffenbarungen gehört, kann ich es hier nicht eingehender behandeln, um so mehr, da ich auf die deutsche Übersetzung von Lipsius angewiesen bin.

3. Die Acta Johannis.

Das wichtigste Stück haben wir schon oben behandelt; aber auch in den übrigen Teilen sind Spuren von Gnostischem erhalten. Zwar die Geschichte von Lykomedes, der den Apostel porträtieren liess und von ihm zurechtgewiesen wurde, da sein wahres Bild die seien, die ihm an Charakter und Lebensweise ähnlich würden (cap. 26—29) — diese Ge-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

schichte enthält nichts spezifisch Gnostisches, wenn sie auch von der bilderfreundlichen zweiten nicänischen Synode als Bestandteil der häretischen Johannesakten erklärt wurde. Die Auferweckung der Drusiana cap. 63—86 ist in der jetzigen Form „eine Keuschheits- und Auferweckungsgeschichte gewöhnlichster Art" (so Overbeck); aber wenn das sicher gnostische Stück cap. 87 anfängt: καὶ μάλιστα ἠπόρουν, εἰρηκυίας τῆς Δρουσίνης, ὅτι μοι ὁ κύριος ὡς Ἰωάννης ὤφθη ἐν τῷ μνήματι καὶ ὡς νεανίσκος, so weist das auf eine frühere Gestalt der Drusianageschichte hin, die mit den gnostischen Erzählungen aus dem Leben Jesu aufs Engste verbunden war; die jetzige Redaction erzählt von einer solchen Erscheinung nichts — ein Grund mehr anzunehmen, sie sei um ihres häretischen Giftes willen getilgt worden.

Im letzten Abschnitt, der vom Tode des Johannes handelt, findet sich ein Gebet bei der Eucharistie, das gnostische Gedanken enthält: Δοξάζομέν σου τὸ λεχθὲν ὑπὸ τοῦ πατρὸς ὄνομα· δοξάζομέν σου τὸ λεχθὲν διὰ υἱοῦ ὄνομα· δοξάζομέν σου τὴν εἴσοδον τῆς θύρας· δοξάζομέν σου τὴν δειχθεῖσαν ἡμῖν διά σου ἀνάστασιν· δοξάζομεν . . . τὸν δι' ἡμᾶς λεχθέντα υἱὸν ἀνθρώπου, τὸν χαρισάμενον ἡμῖν τὴν ἀλήθειαν . . . τὴν γνῶσιν . . . σὺ γὰρ εἶ μόνος . . . ἡ ἕδρα τῶν αἰώνων, . . . λεχθεὶς, ταῦτα πάντα δι' ἡμᾶς νῦν, ὅπως καλοῦντές σε διὰ τούτων γνωρίζωμέν σου τὸ μέγεθος ἀθεώρητον ἡμῖν ἐπὶ τοῦ παρόντος ὑπάρχον, καθαροῖς δὲ θεωρητὸν μόνον ἐν τῷ μόνῳ σου ἀνθρώπῳ εἰκονιζόμενον. Das sind ähnliche Gedanken wie in dem früher besprochenen Stück: die irdischen Namen und Attribute Jesu sind nur eine Maske, in die er sich um der Menschen willen verhüllt hat, um überhaupt mit ihnen verkehren zu können; er ist der Offenbarer der rechten Himmelsthür; er hat „die Auferstehung gezeigt"; da liegt doch wohl eine „geistige" Auffassung der Auferstehung zu Grunde; in den letzten Worten verrät sich die gnostische Erkenntnistheorie.

Auch das Abschiedsgebet des Apostels enthält Gnostisches. Christus wird gepriesen als Retter der δυνάμενοι σωθῆναι, als Besieger der Feinde der menschlichen Seele, als τῶν ὑπερουρανίων πατήρ, τῶν ἐπουρανίων δεσπότης, τῶν αἰθερίων νόμος καὶ τῶν ἀερίων δρόμος. Dann dankt Johannes dem Herrn, dass er ihn durch Visionen von der geschlechtlichen Gemeinschaft abgehalten habe und bittet um Schutz vor den bösen Gewalten für seine aufsteigende Seele.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

4. Die Acta Andreae.

Das Martyrium Andreae prius (Acta apost. apocr. II, 1, S. 46ff.) enthält cap. 14 die ausführlichste gnostische Speculation über das Kreuz (übersetzt in d. Offenb. im Gnost. S. 73f.); es ist eine kosmische Grösse, das irdische Kreuz nur sein Abbild oder Symbol, jeder Teil davon ist bedeutungsvoll. Andreas schliesst seine Rede über das Kreuz mit den Worten: „Verbindet das Lamm mit dem Leiden, den Menschen mit dem Demiurgen, die Seele mit dem Soter!"

Kein Überrest der gnostischen Litteratur giebt nach meinem Eindruck ein so deutliches Bild von der gnostischen Religiosität wie das Fragment, das Bonnet unter dem Titel: „Ex actis Andreae" in Acta apost. apocr. II, 1, S. 38ff. publiziert hat; es steht hoch über dem Durchschnitt der teils so läppischen Aktenlitteratur und verdient entschieden Beachtung; leider ist es nur ein Fragment. Die handelnden Personen sind dieselben wie in den andern Texten des Martyriums.

Μακάριον ἡμῶν τὸ γένος, ὑπὸ τίνος ἠγάπηται; das ist das Thema der Rede des Andreas, in der das Fragment einsetzt. Das macht die Herrlichkeit der Christen aus, dass sie hoch begnadigt zu Gliedern der obern Welt geworden sind. Dann wird erzählt, wie der Machthaber Aegeates umsonst seine Gattin Maximilla zur Wiederaufnahme der ehelichen Gemeinschaft zu bereden sucht; Andreas mahnt sie zur Festigkeit gegen alle Versuchungen zu diesem schmutzigen Leben (der geschlechtlichen Gemeinschaft). Καὶ εἰκότως ἐν σοὶ τὴν Εὔαν ὁρῶ μετανοοῦσαν καὶ ἐν ἐμοὶ τὸν Ἀδὰμ ἐπιστρέφοντα. Dieser Gedanke wird weiter ausgeführt, dann preist Andreas die φύσις σωζομένη, die ihre Bestimmung und wahre übersinnliche Natur erkannt, ihre Bande zerrissen hat, ihren Feinden überlegen und zum Schauen Christi fähig ist. Andreas fürchtet sich vor allen Martern nicht; der Leib gehört dem ihm verwandten Bösen und dieser soll ihn misshandeln wie er will; der Herr ist dem Apostel erschienen und hat ihm gesagt: der Teufel, der Vater des Aegeates, werde ihn aus diesem Kerker (dem Leib) befreien. Wenn Maximilla zu den Werken Kains neigt und sich von den Schmeicheleien der Schlange, des Vaters des Aegeates, fangen lässt, so muss auch Andreas dafür büssen. Sie solle ihm durch ihre Festigkeit zum Martyrium verhelfen, so werde sie ihre wahre Natur erkennen; συμπάθησον μου τῷ πάθει, ἵνα γνωρίσῃς ὃ πάσχω (nämlich nichts) καὶ τοῦ παθεῖν (der Verflechtung in die materielle Welt) φεύξῃ. ἴδε <ἃ> αὐτὸς ὁρῶ (das Himmlische), καὶ <ἃ> ὁρᾷς (das Irdische) πληρώσεις· ἴδε ἃ δεῖ, καὶ ἃ μὴ δεῖ οὐκ ὄψει.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Stratocles, einer der Christen, weint über das bevorstehende Ende des Andreas; dieser stellt ihn deshalb zur Rede; ob es ihm an der innern Verwandtschaft und Wunsch nach Vereinigung mit dem im Apostel Redenden (seinem πνεῦμα) fehle? Oder ob er ὄφεως cυγγενής, διαβόλου ὅπλον, πυρὸς cυνήγορος, cκότους ἴδιος sei? Das ist echt gnostische Psychologie. Nachdem Andreas eine beruhigende Antwort erhalten hat, sagt er seine Pfählung durch Aegeates auf den folgenden Tag voraus; ἡ γὰρ τοῦ κυρίου δούλη Μαξιμίλλα ταράξει τὸν ἐν αὐτῷ ἐχθρόν, οὗ ἐcτιν ἐκεῖνος ἴδιος.

In seiner Abschiedsrede erinnert Andreas daran, dass ihn der Herr hierher geschickt habe διδάξαι μὲν οὐδένα, ὑπομνῆcαι δὲ πάντα τὸν cυγγενῆ τῶν λόγων ἄνθρωπον, ὅτι ἐν κακοῖς τοῖς προcκαίροις διάγουcι; er preist die der Verkündigung Gehorsamen καὶ δι' αὐτῶν μυcτήρια ὀπτριζομένους περὶ τὴν ἰδίαν (göttliche) φύcιν, ἧς ἕνεκα τὰ πάντα ᾠκοδόμηται. Dass schlechte Menschen ihn, den Knecht Gottes, aus diesem vergänglichen Leben schaffen wollen, ist nichts als natürlich; so wird es allen Christen gehen. Die Erzählung, wie es zu diesem Gegensatz zwischen dem Teufel und den Christen gekommen sei, ist leider corrupt und nur teilweise verständlich. Zuerst heuchelte der Teufel Freundschaft, indem er den Menschen seine Gaben vorspiegelte; ἀλλ' ὅτε τὸ μυcτήριον τῆς χάριτος ἐξήφθη . . . καὶ τὸ cωζόμενον γένος ἠλέγχθη πολλαῖς ἡδοναῖς πολεμούμενον, und seine Gaben verlacht wurden, versuchte er es mit offener Feindschaft; mitten in der Mahnung, dem Tod freudig entgegenzugehen, schliesst das Fragment. Wer wissen will, wie das Bewusstsein, einer höhern Welt anzugehören, dem Gnostiker Überlegenheit über die Schrecken dieser Welt verleihen konnte, der lese dieses Stück.

Was Lipsius in den übrigen Fragmenten von Andreasakten an gnostischen Überresten will gefunden haben, ist höchst unsicher und unbedeutend.

5. Die Acta Petri.

Die Actus Vercellenses Petri cum Simone (Acta apost. apocr. I S. 45—78) sind nicht gnostisch. Hingegen hat das Martyrium gnostische Partien aufbewahrt; es ist erhalten in einem lateinischen Text (Martyrium beati Petri apostoli a Lino conscriptum, a. a. O. p. 1—22) und einem etwas abweichenden griechischen Martyrium (S. 78—102), dessen lateinische Übersetzung den Actus Vercellenses angehängt ist.

Vor der Kreuzigung hält Petrus eine Rede über das Martyrium des Kreuzes (Mart. graec. 8): Ὦ ὄνομα cταυροῦ, μυcτήριον ἀπόκρυφον·

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

ὦ χάρις ἀνέκφραστος ἐπὶ ὀνόματι σταυροῦ εἰρημένη (Linus 11 hat in nomine crucis pax, las also εἰρήνη statt εἰρημένη; der Gegensatz zu ἀνέκφραστος erweist εἰρημένη als ursprünglich; so verrät sich hier der Linustext durch seinen Lesefehler als Übersetzung). Das sichtbare Kreuz sei nicht das wahre, wie auch das sichtbare Leiden Christi. Παντὸς αἰσθητηρίου χωρίσατε τὰς ἑαυτῶν ψυχάς, παντὸς φαινομένου, μὴ ὄντος ἀληθοῦς . . . καὶ γνώσεσθε τὰ περὶ Χριστοῦ γεγονότα καὶ τὸ ὅλον τῆς σωτηρίας ὑμῶν μυστήριον. Dann übergiebt Petrus seinen Leib denen, welchen er gehört; exuite me mortali tunica, ut spiritu adhaeream domino. Das Folgende hat nur Linus. Petrus betet, Gott solle auch den Umstehenden das Verständnis für das Mysterium des Kreuzes öffnen; da sehen sie plötzlich Petrus über dem Kreuze stehen und aus einem von Christus gereichten Buche lesen, während Engel mit Kränzen von Rosen und Lilien um ihn schweben. Die Carnifices sehen nur den plötzlichen Stimmungsumschlag der Christen und fliehen.

Petrus preist Christum als allein würdig, aufrecht gekreuzigt zu werden; er, Petrus, hingegen, der verkehrt am Kreuze hängt, ist ein Symbol für den ersten (natürlichen) Menschen, der kopfüber auf die Erde kommt, sodass für ihn alles verkehrt war, rechts für links, gut für böse galt, bis Christus kam und die bisherigen Werte umkehrte. Diesen Irrtum der alten Natur, den Petrus also symbolisch darstellt, sollen die Zuhörer aufgeben; προσῆκε γὰρ ἐπιβαίνειν τῷ τοῦ Χριστοῦ σταυρῷ, ὅστις ἐστὶ τεταμένος λόγος, εἷς καὶ μόνος, περὶ οὗ τὸ πνεῦμα λέγει· Τί γὰρ ἐστι Χριστὸς ἀλλ' ὁ λόγος, ἦχος τοῦ θεοῦ. Diesen Logos stellt der Pfahl dar, der Querbalken die menschliche Natur, der beide verbindende Nagel die Busse des Menschen. Mit einem Lobpreis schliesst Petrus, indem er versichert, dass er nicht mit seinen materiellen Organen, sondern mit der σιγὴ φωνῆς, ἣ τὸ ἐν ἐμοὶ πνεῦμα σὲ φιλοῦν καὶ σοὶ λαλοῦν καὶ σὲ ὁρῶν ἐντυγχάνει das Lob ausspreche (die Übersetzung abgedruckt in d. Offenb. im Gnost. S. 93).

Vom Übrigen kann höchstens noch der Zug gnostisch sein, dass nach seinem Tod Petrus einem seiner Anhänger erscheint und ihm das Wort zuruft: „Lass die Toten ihre Toten begraben!" Wenn er seinem (des Petrus) Leichnam Ehren erweise, ζῶν ὑπάρχων ὡς νεκρὸς νεκροῦ ἐπεμελήθης; darin kann sich gnostische Geringschätzung des Leibes ausdrücken.

Die Kreuzspekulationen, die Betrachtung der vorchristlichen Welt als einer total verkehrten, der Geheimnischarakter, die Polemik gegen die concrete Welt, die Trennung von Leib und Seele, die Betonung des

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

πνεῦμα erweisen die mitgeteilten Partien als gnostisch. Der Verfasser stand demjenigen der Johannesakten nicht fern oder ist von diesen abhängig.

6. Die Acta Philippi.

Eine gnostische Urschrift kann man allein im Martyrium (cap. 107 ff. Acta apost. apocr. ed. Lipsius et Bonnet II, 2, S. 41 ff., von Bonnet in zwei, von cap. 123 an in drei Redactionen mitgeteilt) noch vermuten. Wenn auch in cap. 1—106 einmal die hebräisch sein sollende gnostische Geheimsprache vorkommt und die Bekehrung des Leoparden und Ziegenbockes, die im Martyrium eine Rolle spielen, erzählt wird, so hat man nur den Eindruck, diese Partien seien nachträglich angefügt und dem Charakter des Martyriums angepasst worden. Diese Erzählungen gehören zu den allergeistlosesten Produkten der apokryphen Schriftstellerei.

Wie eine selbständige Schrift fängt das Martyrium des Philippus in Hierapolis, der Stadt der Schlangenverehrer an. Philippus, sein Begleiter Bartholomäus und seine Schwester Mariamne begrüssen die Bürger der Stadt als ihre geistigen Verwandten, erinnern sie an ihre himmlische Herkunft und mahnen sie, sich vom Dienst der Schlange, deren Vater der Teufel ist, loszumachen. Insbesondere wird Nikanora, die Gattin des Proconsuls, von Mariamne in gnostischem Hebräisch als Zwillingsschwester begrüsst; Nikanora versteht die Worte, da sie Hebräerin von Abkunft sei — das soll wohl heissen, da sie dieselbe pneumatische Natur habe; hier kann man noch die gnostischen Gedanken von der himmlischen Natur der Heilsfähigen erkennen (—117). Ob die Worte cap. 119, in denen Nikanora ihren Gatten von der geschlechtlichen Gemeinschaft abzubringen sucht, gnostisch sind oder nicht, möchte ich nicht entscheiden. Cap. 130 (3. Redaction) erzählt der auf wunderbare Weise herbeigekommene Johannes eine an gnostische Phantasie erinnernde Genealogie der Dämonen . . . ἐγεννήθη ὁ ὄφις ἀπὸ τῆς χλόης τοῦ ἀέρος. Ὅτε γὰρ ἡ πᾶσα ὕλη ἐξηργάσθη καὶ ἐξηπλώθη ἐν παντὶ τῷ cυστήματι τοῦ οὐρανοῦ, ἐδεήθησαν τοῦ δημιουργοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ δημιουργήματα ἵνα ἴδωσι τὴν ἑαυτοῦ (lies αὐτοῦ) δόξαν. καὶ ὅτε ἐθεάσαντο, τότε τὸ θέλημα αὐτῶν ἐγένετο χολὴ καὶ πικρία· καὶ ἡ γῆ ἐγένετο ἀποθήκη τοῦ πλανηθέντος, καὶ cυνήχθη τὸ ἀποτέλεσμα καὶ τὸ περισσὸν τῆς κτίσεως, καὶ εὐθὺς ἐγεννήθη ὁ ὄφις. Das ist ein Versuch, die Entstehung des Bösen von Gott abzuwälzen und mit der Erschaffung der Materie in Verbindung zu bringen. Cap. 140 deutet Philippus seine Todesart (er wird an den

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Füssen aufgehängt) fast gleich wie Petrus im Martyrium die seine (vgl. oben). Auch das Gebet um Schutz für die aufsteigende Seele (cap. 144) hat Parallelen in andern Akten. Zu den gnostischen Resten ist auch der Gruss zu zählen: Τὸ μυστήριον τοῦ κρεμασθέντος ἐν μέσῳ τοῦ οὐρανοῦ καὶ γῆς ἔσται μεθ' ὑμῶν; hier ist wohl der am himmlischen σταυρὸς-ὄρος ausgestreckte Christus verstanden. — Der Hauptbestandteil auch des Martyriums ist aber vulgärkatholisch; wie viel von der Erzählung alt ist, lässt sich nicht mehr erkennen.

Hiermit schliessen wir unsern Überblick über die gnostische Pseudepigraphik. Er kann vielleicht manchem einen Dienst thun, der die Gnostiker aus ihrer eigenen autoritativen Litteratur kennen lernen will und nicht nur aus der Polemik der Kirchenväter, aus der man lange fast ausschliesslich geschöpft hat. Das Erhaltene ist nur ein kleiner Rest der ausgedehnten gnostischen Schriftstellerei; aber er ist doch umfangreicher als man oft glaubt und hin und wieder behaupten hört.

[Abgeschlossen am 20. Oktober 1902.]

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Bemerkungen zum Markustexte.

Von Ch. Rauch in Rehborn (Pfalz).

Wenngleich die Untersuchungen in der synoptischen Frage an den Hauptpunkten gesicherte Resultate zu Tage gefördert haben, sodass das Erreichbare abgeschlossen erscheint, finden Kärrner immer noch Arbeit, die gewonnenen Ergebnisse durch neue Beiträge zu bestätigen oder auch zu modifizieren. Das nach allen Richtungen so und so oft umgegrabene Ackerfeld birgt immer noch einzelne wertvolle Fundstücke. Auch das für die Leben-Jesu-Frage vor allem in Betracht kommende zweite Evangelium gewährt noch Ausbeute. Zu den in textkritischer Beziehung bisher wenig oder gar nicht beachteten Stellen bei Markus, die bei genauerer Prüfung gleichwohl geeignet erscheinen, über manche Frage neues Licht zu verbreiten, gehören die Perikopen 1, 40—45; 6, 29—31 und 14, 12—17.

1. Mc 1, 40—45.

Diese Perikope hat zwar inhaltlich von jeher Anstoss erregt, und noch in der soeben erschienenen 3. Auflage des N. Tl. Handkommentars S. 52 nennt sie H. Holtzmann „eine schwer deutbare Erinnerung"; aber textkritisch beanstandet auch er sie nicht. Dagegen sieht B. Weiss (im Meyerschen Kommentar) darin eine schon von Markus vorgenommene Überarbeitung der älteren Quelle. „In der älteren Quelle war die Reinigung nicht von dem Kranken, sondern vom Aussatze selbst prädiciert. Markus lässt den Aussatz weichen und so den Kranken gereinigt werden." In der That führt allein die Annahme, dass zwei Schriftsteller am kanonischen Texte thätig waren, zu dem gewünschten Ziele. Jedoch ist, abgesehen von der Unsicherheit der von Weiss statuierten „älteren Quelle", sofern diese über die Logia hinausgeht, seine Scheidung zwischen Reinigung des Aussatzes und Reinigung des Kranken eine unvollziehbare Vorstellung. Die Scheidung zwischen ursprünglichem Texte und späterer Einfügung muss deshalb auf anderem Wege versucht werden.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

In erster Linie wäre natürlich auf den Zusammenhang zu achten. Allein das hat bekanntlich bei den Synoptikern sein Missliches wegen der auch bei Markus an mehreren Orten sich findenden anekdotenhaften Textordnung nach rein äusserlichen, nicht chronologischen Gesichtspunkten. Indessen ist die Pragmatik der Darstellung in Kap. 1 bei aller Prägnanz des Ausdruckes nicht zu verkennen, die somit auch für den Schluss des Kapitels geltend gemacht werden darf. — Nachdem Jesus in der Synagoge zu Kapernaum den Geistesgestörten geheilt hatte, sieht er sich am Abend und folgenden Morgen von Scharen Heilung Begehrender umringt. Er aber betrachtet das κηρύccειν als seine eigentliche Aufgabe[1] und beschliesst zu diesem Zwecke, mit seinen vier Jüngern den Schauplatz seines Lehrens von Kapernaum weg in die Umgegend zu verlegen. Wenn es nun gleich darauf, v. 39, heisst: ἦλθεν κηρύccων εἰc τὰc cυναγωγὰc αὐτῶν εἰc ὅλην τὴν Γαλιλαίαν καὶ τὰ δαιμόνια ἐκβάλλων, so wird man diese schablonenhafte Verallgemeinerung nicht wörtlich auffassen dürfen; denn „ganz Galiläa" widerspricht der unmittelbar zuvor kundgegebenen Absicht, εἰc τὰc ἐχομένας κωμοπόλειc zu gehen, und wenn er dem Andringen der Kranken entfliehen will, wird er diese Thätigkeit nicht alsbald wieder in sein Programm aufgenommen haben. Natürlich mochte es doch geschehen, dass einzelne Kranke ausserhalb Kapernaums auf die Kunde der dort vollbrachten Heilungen hilfesuchend sich an ihn wandten. Insonderheit darf solches von den, vom Verkehr ausgeschlossenen Aussätzigen angenommen werden. So kommt denn ein Leprakranker unterwegs auf ihn zu mit der Bitte: „Wenn du willst, kannst du mich καθαρίcαι." Da er zu nahen wagt, nicht von ferne seine Stimme erhebt wie die aussätzigen Männer Lc 17, 13, so muss die Krankheit schon im Schwinden begriffen gewesen sein; nur verdächtige Symptome waren noch erkennbar, so dass ein Gang zum Priester sich als verfrüht herausgestellt hätte. Er hofft nun durch Jesus die letzten Spuren der bösen Krankheit getilgt zu sehen und die Lossprechung vom sozialen Banne zu erhalten. So liegt in dem καθαρίcαι beides: sowohl das Reinigen vom Aussatze[2]; denn wäre der Aussätzige bereits völlig genesen, so hätte er nicht nötig gehabt, ihn zu

---

[1] Wenn B. Weiss l. c. den Ausdruck εἰc τοῦτο γὰρ ἐξῆλθον v. 38 nicht vom Ausgang vom Vater, sondern vom Hause verstanden wissen will, so ist zu entgegnen, dass Jesus das Haus verlassen hat, um zu beten, nicht um zu lehren.

[2] Die Bemerkung Holtzmanns: „Von einer Krankheit wird man überhaupt nicht „gereinigt", sondern geheilt," trifft auf die Tamehrufenden Leprosen nicht zu.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

bitten; als auch das Für-Rein-Erklären, sonst hätte ihn Jesus nicht zum Priester zu verweisen brauchen.

Aber es kann keinem Zweifel unterliegen, dass dieses Ansuchen Jesu nicht erwünscht kam, da er den Bittstellern ja entrinnen wollte. Ist auch die Lesart ὀργιcθείc des Cantabrigiensis und der Itala-codices statt des recipierten cπλαγχνιcθείc sehr wahrscheinlich aus Reflexion über die folgenden Bezeichnungen ἐμβριμηcάμενοc und ἐξέβαλεν entstanden, um eine Gleichmässigkeit der Gefühlsäusserungen zu erzielen, dem nun freilich wieder das sofortige θέλω entgegensteht, so lässt sich doch aus dem Ergrimmen über den Gesuchsteller entnehmen, dass Jesus nicht ohne weiteres gewillt war, der Bitte zu willfahren; dass also das θέλω und cπλαγχνιcθείc der Situation nicht entsprechen, folglich später beigefügt worden sind. Der Grund für diesen Einschub ist leicht erkennbar: es sollte von dem erbarmenden Heilande das Odium der Hartherzigkeit und des Erzürntseins über einen Bittenden entfernt werden. Dergleichen Rektifikationen und Glorifikationen weisen ja bereits die späteren Evangelien mannichfach auf.[1] Wenn Markus (1, 34) schreibt: ἐθεράπευcεν πολλούc .. καὶ δαιμόνια πολλὰ ἐξέβαλεν, so wird daraus bei Matthäus (8, 16): ἐξέβαλεν τὰ πνεύματα λόγῳ καὶ πάνταc τοὺc κακῶc ἔχονταc ἐθεράπευcεν, und bei Lukas (4, 40) summarisch ἐθεράπευcεν αὐτούc.

Durch die Einfügung hilfreicher Bereitwilligkeit und liebevollen Erbarmens zu den bereits gegebenen Ausdrücken des Unmuts hat dann freilich die Erzählung einen schillernden „schwer deutbaren" Charakter bekommen. Entfernt man aber jene wohlgemeinten Dogmatismen, so wird der Bericht klar und sachgemäss. Natürlich gehören der späteren Hand nicht blos die beiden Termini θέλω und cπλαγχνιcθείc an, sondern der ganze Vers 40 und von 41 der erste Satz; ferner in unmittelbarem Zusammenhang damit das Verbot in v. 44 ὅρα μηδενὶ μηδὲν εἴπῃc ἀλλά. Letzteres stellt sich als schablonenhafte Nachbildung von 3, 12; 7, 36 dar. Es hat wirklich keinen Sinn, wenn Jesus erst ergrimmte, nachdem er, ohne Umstände der Bitte willfahrend, die Heilung vollzogen hatte. Auch das Wegweisen verliert dadurch seine ganze Wirkung. Ebenso ist durch den Einschub der Sinn des v. 45 verdunkelt worden. Nach dem kanonischen Texte gewinnt es den Anschein, als ob unter dem Subjekte

[1] Man vergl. bei Hawkins, Horae Synopticae, p. 96ff. die Liste der von Matthäus und Lukas vorgenommenen Änderungen des Markustextes, die er sehr richtig Passages seeming to limit the power of Jesus-Christ, or to be otherwise derogatory to, or unworthy of, Him nennt.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

ὁ δέ der Geheilte, im Widerspruch mit dem Verbote handelnd, zu verstehen sei. Dann müsste aber nicht nur im Konsekutivsatze ὥστε αὐτόν ein Wechsel des Subjekts angenommen werden, sondern es erhielten auch die Ausdrücke κηρύσσειν und λόγος einen vom gewöhnlichen Gebrauche abweichenden Inhalt. Nach Mc 1, 38 und 2, 2, also in unmittelbarer Nähe unserer Perikope ist mit κηρύσσειν und λαλεῖν τὸν λόγον die Lehrthätigkeit Jesu bezeichnet. Sollte nun in 1, 45 auf einmal κηρύσσειν vom gewöhnlichen Ausplaudern und λόγος als Sache zu verstehen sein?[1] Möglicherweise ist, um die Abänderung plausibler zu machen, das seltnere (καὶ) διαφημίζειν von dem Späteren ebenfalls eingefügt worden, so dass ursprünglich zu lesen gewesen wäre: ὁ δὲ ἐξελθὼν ἤρξατο κηρύσσειν πολλὰ τὸν λόγον. Doch davon abgesehen, dürfte die Behauptung hinreichend begründet erscheinen, dass Mc 1, 41. 42 a und das Verbot in v. 44 in maiorem Jesu gloriam von späterer Hand eingeschoben seien.

2. Mc 6, 29—31 a.

Über diese Verse, speziell über das Wort ἀπόστολοι, hat sich eine Kontroverse erst erhoben, seitdem Adalbert Merx die Übersetzung der syrischen im Sinaikloster gefundenen Palimpsesthandschrift hat erscheinen lassen (1897). Die Eigentümlichkeit des syrischen Textes besteht darin, dass v. 30 so lautet: „es kamen Boten zu Jesu und erzählten ihm alles, was er gethan und gelehrt hatte." Dabei fällt weniger ins Gewicht, dass das Verbum des Relativsatzes im Singular steht, als jenes andere, dass οἱ ἀπόστολοι einfach mit „Boten" wiedergegeben ist, sonach nicht sowohl an einen Bericht der Jesusjünger über ihre Missionsreise als an eine Berichterstattung der Johannesschüler über Lehren und Wirken ihres Meisters zu denken wäre. Eb. Nestle wendet allerdings gegen Merx ein[2], das sei eine subjektive Deutung, da שְׁלִיחָא ebensogut, ja noch eher οἱ ἀπόστολοι im technischen Sinne sein könne. Aus dieser einen Abweichung vom kanonischen Texte lässt sich also noch kein endgiltiger Schluss ziehen. Merx stützt seine Deutung damit, dass Markus (und Matthäus) die Bezeichnung der Zwölf als ἀπόστολοι gar nicht kenne. Es ist also zu untersuchen, ob er Recht hat mit seiner Behauptung,

[1] Der so ganz ähnlich gelagerte Fall 7, 36 kann obiges Urteil nicht erschüttern. Vielmehr scheint auch da ein späterer Zusatz vorzuliegen. Denn bei der in aller Öffentlichkeit vollbrachten Heilung hat das Verbot des Ausplauderns keinen Zweck.

[2] Theol. Litt.-Ztg. 1898 Nr. 16.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

dass in v. 30 des griechischen Textes „eine Umbildung der Erzählung" stattgefunden hat.

Die ganze Situation beim Tode des Täufers war für Jesus ohne Zweifel viel ernster, als dies die Evangelien erkennen lassen. Nach Mc 6, 17 bemächtigte sich Herodes des Johannes διὰ Ἡρωδιάδα; er selbst begegnete diesem gerechten und heiligen Manne mit Ehrfurcht (ἐφοβεῖτο), hörte ihn sogar gern. Nur das unselige Versprechen und Verschwören bei der Geburtstagsfeier war schuld, dass er der Forderung der Salome bezw. Herodias nachgab und ihn enthaupten liess. Ganz anders lautet der Bericht des Josephus.[1] Nach diesem Schriftsteller fürchtete (δείσας) Herodes, es möchte des Täufers gewaltiger Einfluss auf die Menge einen Aufstand herbeiführen; denn alles schienen sie auf seinen Rat zu thun. So ward Johannes infolge des Argwohns des Herodes gefesselt und getötet. Man wird von beiden Darstellungen weniger mit Schürer sagen können: sie ergänzen sich, als vielmehr: sie schliessen einander aus. Dass nun Markus keinen richtigen Einblick in die Verhältnisse gewährt, ergiebt sich schon aus der idyllischen Art seiner Erzählung, die H. Holtzmann (l. c. S. 77) das Muster einer Legende nennt. Die Haupt- und Staatsaktion wird in eine Familien-Intrigue verwandelt, und selbst da zeigt sich der Verfasser der Hauptsache unkundig, indem nicht Herodias, sondern Salome die Gattin des Philippus war. War diese aber damals, wie Schürer meint, „noch nicht" mit Philippus verheiratet, dann fällt ja der Tadel des Busspredigers in sich zusammen. Lag aber kein Anlass zu solchem Tadel vor, dann ist die erbitterte Gehässigkeit der Herodias unbegreiflich. Liess jedoch Herodes aus politischem Interesse den Täufer hinrichten, dann ist begreiflich, dass auch Jesus auf der Hut sein musste; denn ebenso gefährlich wie der Prediger in der Wüste musste dem König der mitten unter dem Volk auftretende Fortsetzer und Ergänzer von dessen Predigt erscheinen.[2] Dann ist es ganz in der Ordnung, dass Jesus den bestürzt zu ihm eilenden Johannesschülern den Rat giebt: δεῦτε ὑμεῖς αὐτοὶ κατ' ἰδίαν εἰς ἔρημον τόπον; ja noch besser entspricht es den thatsächlichen Verhältnissen, wenn er, nach dem Wortlaut der syrischen Übersetzung, sagte: „Kommt, wir wollen für uns allein in die Wüste gehen!"[3] Der Grund

[1] Vgl. Schürer, Geschichte des Jüdischen Volkes, 1. Bd. 2. Aufl. S. 363, 3. Aufl. S. 440.

[2] Ist das Urteil des Herodes über Jesus Mc 6, 14 Ἰωάννης ὁ βαπτίζων ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν historisch, dann könnte man darin auch eine Drohung erblicken: Jesus ist der zweite Johannes — also verfahre ich mit ihm gleich wie mit diesem.

[3] Auch Cod. D bietet: ὑπάγωμεν — ἀναπαύεσθαι.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

dazu lag also in der für die Verkündiger der Heilsbotschaft drohenden Lebensgefahr, nicht aber in dem, was der kanonische Markus angiebt: ἦcαν γὰρ οἱ ἐρχόμενοι καὶ οἱ ὑπάγοντες πολλοί, καὶ οὐδὲ φαγεῖν εὐκαίρουν. Also auch hier macht sich die Umbildung der Erzählung bemerkbar, die sich dann in der Einfügung des Doppelberichts der wunderbaren Speisung fortsetzt. Sachgemäss schliesst sich an v. 31a sogleich v. 45: καὶ εὐθὺc ἠνάγκαcεν τοὺc μαθητὰc αὐτοῦ (scil. Ἰωάννου) ἐμβῆναι εἰc τὸ πλοῖον καὶ προάγειν εἰc τὸ πέραν πρὸc Βηθcαϊδάν, ἕωc αὐτὸc ἀπολύει τὸν ὄχλον. Erst in dieser Verbindung erhält der Vers sein Verständnis und seine volle Berechtigung. Nach dem recipierten Texte hingegen bleibt unverständlich das εὐθὺc ἠνάγκαcε, nicht nur weil viele Stunden verstreichen, sondern weil jetzt überhaupt kein Grund zur Eile mehr vorliegt; bleibt ferner unverständlich, wie die Jünger, die nach v. 32 bereits an dem gewünschten Erholungsorte angelangt sind, also am Ostufer des Sees sich befinden, nun nach v. 45 noch einmal nach dem am Ostufer gelegenen Bethsaida hinüberfahren sollen, weshalb schon alte Übersetzungen eine merkwürdige Unsicherheit der Auffassung bekunden; genauer gesagt, in richtiger Erkenntnis der ursprünglichen Angabe den Wortlaut damit in Übereinstimmung zu bringen suchen. Das geht freilich nicht ohne Gewaltstreich und so wird denn εἰc τὸ πέραν πρὸc Βηθcαϊδάν durch a Bethsaida oder in contra Bessaida wiedergegeben.[1] Der bittere Ernst der Situation ist durch Einfügung einer schablonenhaften Schilderung des Wirkens Jesu verdunkelt, vielleicht absichtlich verdeckt worden. Lässt man aber v. 31b—44 beiseite, so lassen sich die schweren Folgen der Hinrichtung des Täufers klar erkennen. Dessen Tod bildete ursprünglich nicht blos eine „Episode" in der Komposition des Markus, sondern einen Wendepunkt im Verhalten Jesu. Noch ist zwar für ihn die Zeit nicht gekommen, vor dem Mordanschlage des Herodes (cf. Lc 13, 31) für immer aus dem Lande zu weichen; aber er sieht sich doch genötigt, für eine Zeit wenigstens diesem Fuchse aus dem Wege zu gehen.

Er entfernt sich in Gemeinschaft einiger Jünger des Johannes. Wenn diese ἀπόcτολοι genannt werden, kann man daraus auf eine sozusagen offizielle Abordnung seitens der Johannesschule schliessen, die den Auftrag hatte, den ihnen befreundeten Jesus vor dem drohenden Geschicke zu warnen. Von den Jüngern Jesu ist in dieser Sache nirgends die

[1] H. Holtzmann l. c. p. 140. Auch zu der Annahme eines zweiten, sonst nicht bezeugten Bethsaida hat man seine Zuflucht genommen.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Rede; sie befanden sich noch auf ihrer Missionsreise. Auch deutet der Ausdruck συνάγονται ἀπόστολοι nicht auf ein Wiederkommen, eine Rückkehr. In 7, 1 ist dieses Verbum von der Zusammenkunft der Pharisäer gebraucht. Auch Matthäus berichtet nichts von einer Wiederkehr; erst Lukas versteht die Markusworte in diesem Sinne (9 10: καὶ ὑποστρέψαντες οἱ ἀπόστολοι διηγήσαντο αὐτῷ ὅσα ἐποίησαν). Wollte man nun einwerfen, sie hätten sich in der gleichen Gefahr befunden wie die Johannesschüler, so wäre zu sagen, dass sie wohl an Zahl geringer als diese waren, auch dem Herodes, weil später angeworben, unbekannter als diese. Zum andern aber ist es fraglich, ob sie sich überhaupt im Herrschgebiete dieses Königs befanden. Die ihm untergeordneten Provinzen Galiläa und Peräa waren ja durch die Dekapolis von einander getrennt, und in diesem Gebiete verweilte Jesus selbst zu wiederholten Malen, wie Mc 5, 20; 7, 31 berichtet. Es liegt daher nahe, gerade an diese Gegend als Aufenthaltsort der Jünger zu denken; jedenfalls lenkt Jesus selbst mit seinen Begleitern seine Schritte nach der gleichen Richtung. Denn Bethsaida lag wie jene zehn Städte im Ostjordanlande, gehörte aber zum Gebiet des Philippus, dessen Regierung als „mild, gerecht und friedlich" geschildert wird.[1]

Der so auf Grund der syrischen Lesart rekonstruierte Abschnitt des Lebens Jesu bereichert dessen Bild nicht unwesentlich, geht aber nicht über den Rahmen historischer Treue hinaus. Die mit v. 31 anhebenden, von verschiedenen Seiten[2] hervorgehobenen „Unebenheiten" finden auf diese Weise ebenfalls ihre einfachste Erklärung. Zu Gunsten der syrischen Übersetzung sprechen auch noch einige weitere Beobachtungen. Es ist viel eher denkbar, dass Spätere den Ausdruck ἀπόστολοι auf die Jünger Jesu bezogen, als umgekehrt das, was von diesen ausgesagt war, auf die Johannesschüler übertragen wurde. Der ursprünglich wohl nicht vorhandene bestimmte Artikel war bei dieser Auffassung nur eine naturgemässe Ergänzung. Wenn nun schon Lukas einen derartigen Markustext vor sich gehabt zu haben scheint, so ist diese frühe Abänderung sehr wohl erklärlich dadurch, dass die Benennung der μαθηταί als ἀπόστολοι gerade an dieser Stelle, nämlich nach ihrer Aussendung, ausserordentlich nahe lag, wie schon Joh. Albr. Bengel in seinem Gnomon wohlgefällig vermerkt. Wenn aber die Jünger als ἀπεσταλμένοι von nun an diesen terminus technicus verdienten, wie kommt es, dass

[1] Von Schürer, l. c. I² S. 355.

[2] Nämlich von Merx l. c. S. 242 und Baldensperger, Der Prolog des vierten Evangeliums, 1898, S. 104 Anm. 1.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

dieser Titel ihnen sofort wieder entzogen wird? Dass Markus, abgesehen von den eingeschobenen Stellen 6, 35. 41 bereits 6, 45 wieder von den μαθηταί redet und sie auch an allen folgenden Stellen so nennt? — Eine weitere Stütze des Syrers bildet der Parallelbericht des Matthäus 14, 12: καὶ προσελθόντες οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ (scil. Ἰωάννου) ἦραν τὸ πτῶμα καὶ ἔθαψαν αὐτὸν, καὶ ἐλθόντες ἀπήγγειλαν τῷ Ἰησοῦ. Die mit Markus übereinstimmenden Redewendungen ἦραν τὸ πτῶμα und ἀπήγγειλαν τῷ Ἰησοῦ bezw. αὐτῷ lassen erkennen, dass beide Berichte nicht unabhängig von einander entstanden sind, dass also Matthäus diesen Sinn in seiner Vorlage gefunden haben muss, dass sein Markus noch nicht jene Auffassung bot, wie wir sie bei Lukas finden. Ist dem so, dann wiegt diese Beobachtung alle späteren Lesarten, auch der besten Codices, auf. P. Wernle meint freilich[1]: „Wie vorher Herodias und Herodes, so sind hier Johannesjünger und Apostel Jesu zusammengezogen und dadurch künstliche Beziehungen der Johannessekte mit Jesus nach dem Tod ihres Meisters hergestellt. Aussendung und Rückkehr der Apostel fiel bei Matthäus unter den Tisch, und statt dessen diese Akkommodation an die Vorlage!" Zunächst muss ein Versehen Wernles bemerkt werden: Matthäus lässt die Aussendung der Jünger nicht unter den Tisch fallen, da es 10, 5 ausdrücklich heisst: τούτους τοὺς δώδεκα ἀπέστειλεν ὁ Ἰησοῦς. Sodann aber ist nicht ersichtlich, weshalb Matthäus „künstliche" Beziehungen der Johannessekte (eine Sekte war die zahlreiche und lang nachhaltende Täuferschule jedenfalls auch nicht) mit Jesus herstellen sollte. Historische Thatsache ist vielmehr, dass Jesus mit Johannes seit der Taufe in dauernder Verbindung blieb; ja man wird mit Baldensperger (l. c. S. 104) von „einer gewissen Solidarität der beiden Parteien in den Anfangszeiten" sprechen dürfen. Wenn nach dem Tode der beiden Führer die Bestrebungen der Schulen auseinander gingen, also etwa zur Zeit der Abfassung des ersten Evangeliums, dann lag erst recht kein Grund mehr, „künstliche Beziehungen" herzustellen.[2] Nein, wir können im Matthäus-Bericht nicht eine willkürliche Umbildung der Erzählung erkennen, sondern nur den kurzen Thatbestand des ursprünglichen Sachverhalts.

Matthäus schreibt prägnant: ἀπήγγειλαν τῷ Ἰησοῦ. Als Objekt ergiebt sich aus dem Vorhergehenden ihre pietätvolle Handlung an dem ihnen entrissenen Meister. Markus schreibt ausführlicher: ἀπήγγειλαν

[1] Die synoptische Erage, 1899, S. 155.

[2] Vgl. H. Holtzmann, NTl. Theologie 1897, I. S. 121f.; II. S. 367.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

αὐτῷ πάντα ὅσα ἐποίησαν καὶ ἐδίδαξαν. Das weist über den letzten Liebesdienst hinaus, und lässt auf eine offizielle ausführliche Mitteilung der Johannesschule schliessen, sei es nun zum Zwecke der Warnung an Jesus oder der Bitte um Rat über ihr weiteres Verhalten. Einen ähnlichen Inhalt setzt die syrische Übersetzung voraus: „sie erzählten ihm alles, was er gethan und gelehrt hatte." Sie macht den Eindruck der Originalität, insofern der Singular fast notwendig später in den Plural ἐποίησαν und ἐδίδαξαν übergehen musste, wenn ἀπόστολοι von den zurückkehrenden Jüngern verstanden wurde; denn dann war die Reihe der Berichterstattung an ihnen. Nach dem Syrer muss man an eine letzte Botschaft — daher ἀπόστολοι — des gefangenen Täufers an Jesus denken, die sich wohl auf die fernere Gestaltung der Predigt vom Himmelreiche und dem Schicksal ihrer Verkündiger bezog; es war der letzte Gruss des Mannes, durch den Jesus selbst aus der Stille häuslicher Arbeit in das öffentliche Leben gerufen wurde.

Wir stossen bei den Eigentümlichkeiten der syrischen Übersetzung nirgends auf historische Unmöglichkeiten; sie setzen uns vielmehr in den Stand, einzelne Thatsachen aus dem Leben Jesu klarer zu erkennen und richtiger zu würdigen.

3. Mc 14, 12—17.

Dem allgemeinen Verständnis bieten diese Verse durchaus keine Schwierigkeit. Sie haben deshalb, soviel ich sehe, bisher keine näher begründete Beanstandung erfahren; nur Fr. Spitta erklärt v. 12—16 für einen späteren Einschub.[1] Nun gehört aber v. 17 zweifellos zu dem unmittelbar Vorhergehenden und schliesst sich nicht an v. 11 an, indem dann die Ortsbestimmung fehlt, wohin Jesus mit seiner Begleitung kam. Jerusalem zu ergänzen, liegt nicht auf der Hand, da es Jesu Gewohnheit war, am Abend die Stadt zu verlassen, nicht aber sie aufzusuchen. Dass aber gerade hier, wo es sich um das letzte Mahl handelt, auf den Aufenthaltsort grosses Gewicht zu legen ist, unterliegt keinem Zweifel. Spittas Bemerkungen über die Verse dienen dem höheren Zweck, den ursprünglichen Sinn der Abendmahlsworte zu eruieren. Es verlohnt sich aber zu untersuchen, ob sich diese Perikope auch ohne Rücksicht auf

[1] Zur Geschichte und Litteratur des Urchristentums. Bd. I, 1893, S. 205—337: Die urchristlichen Traditionen über Ursprung und Sinn des Abendmahls. — W. Brandt, Die evangelische Geschichte und der Ursprung des Christentums, 1893, bemerkt S. 287 kurz, die Einleitung zur Passahfeier sei erdichtet, zum Teil als Variation eines alttestamentlichen Stoffes.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

ausser ihr liegende Schlussfolgerungen als späterer Eintrag in das Markus-Evangelium nachweisen lasse.

Leugnen lässt sich nicht, dass dieser Abschnitt sehr passend seiner Umgebung eingegliedert ist. Es wird darin der Verlauf des vorletzten Tages Jesu in gleicher Weise geschildert, wie solches von Kap. 11 ab auch mit den übrigen geschieht.[1] Auch die Diktion entspricht andern Partieen durchaus. Allein so verdeckt die Verankerung auch angebracht ist, bei näherem Zusehen tritt die künstliche Zusammenarbeitung deutlich zu Tage. Grosse Bedenken gegen die Wahrscheinlichkeit der Erzählung machen sich geltend. Wie eigentümlich, wie geheimnisthuerisch verläuft doch die Zurüstung zu einer allgemein begangenen Feier, wie es das Passahessen war! Wie mystisch wird der Ort des Mahles beschrieben, als ob es sich um eine verbotene Zeremonie handelte! Die Jünger fragen den Meister, und dieser verweist sie an einen unbekannten Wasserträger, dem sie ohne weiteres, wortlos folgen sollen. Als Grund für dieses Verhalten nimmt man an, Jesus habe heimliche Verabredungen mit einem Bürger aus Jerusalem getroffen, um den Ort der letzten Zusammenkunft vor dem Verräter geheim zu halten. Allein nach Mt 26, 25 und Lc 22, 21 erscheint dieser doch beim Mahle anwesend. Aber selbst wenn Jesus aus irgend einem Grunde verborgen bleiben wollte, wie das ja auch 5, 43 und 7, 24 berichtet ist, wäre die Erwartung berechtigt, dass der Evangelist für seine Zeit eine Andeutung über den denkwürdigen Ort gemacht hätte; insonderheit wenn, wie vermutet wird, das Elternhaus des Markus in Betracht käme. Er nennt 14, 3 ja auch das Haus, wo die Salbung stattfand, und 15, 21 die Namen Simon von Kyrene, Alexander und Rufus zum bleibenden Gedächtnis an eine weihevolle Stunde.

Ein weiteres Bedenken erhebt sich in Ansehung der mitbeteiligten Jünger. Bei der Aussendung Kap. 6 erscheinen sie als Stellvertreter Jesu, begabt mit überirdischer Vollmacht; hier dagegen spielen sie die untergeordnete Rolle von Quartiermachern. Es ist aber ein auch sonst hervortretendes Kennzeichen der dogmatischen Auffassung späterer Zeit, die Kluft zwischen Jesus und seinen Jüngern zu erweitern und letztere, obwohl als Auserwählte über den gewöhnlichen Gläubigen stehend, doch

[1] Dem Bericht über den Aufenthalt Jesu in Jerusalem scheint als Gegenstück zur Schöpfungssage die Idee eines Sechstagewerkes zu Grunde zu liegen: 11, 11 erster Tag; 11, 15 zweiter Tag; 11, 27 dritter Tag; [Joh 8, 2 vierter Tag;] 14, 1 fünfter Tag; 14, 12 sechster Tag, auf welchen dann von 14, 53 ab als siebenter der „grosse Sabbath" folgt.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

mehr als gehorsame Diener des verhimmelten Christus hinzustellen. Eine ähnliche Rolle ist ihnen auch beim Einzug in Jerusalem zugeteilt, wie denn beide Stellen in der Hauptsache wörtliche Übereinstimmung aufweisen.

11, 1—4:	14, 13. 16
. . ἀποστέλλει δύο τῶν μαθητῶν αὐτοῦ καὶ λέγει αὐτοῖς· ὑπάγετε εἰς τὴν κώμην . . . καὶ εὑρήσετε . . καὶ ἐάν τις ὑμῖν . . εἴπατε· ὁ κύριος αὐτοῦ χρείαν ἔχει . . καὶ ἀπῆλθον καὶ εὗρον . . .	καὶ ἀποστέλλει δύο τῶν μαθητῶν αὐτοῦ καὶ λέγει αὐτοῖς· ὑπάγετε εἰς τὴν πόλιν, καὶ ἀπαντήσει . . . καὶ ὅπου ἐὰν εἰσέλθῃ εἴπατε . . ὅτι ὁ διδάσκαλος λέγει . . . καὶ ἐξῆλθον οἱ μαθηταὶ . . καὶ εὗρον . .

Da es als ausgeschlossen gelten darf, dass ein Schriftsteller, der aus dem Vollen schöpft, und sei dies auch nur das eigene Gedächtnis, so schablonenhaft zwei verschiedene Begebenheiten schildert, so entsteht die Alternative, ob ein Bericht dem andern, originalen nachgebildet ist, oder aber ob beide von einem Spätern, der weiter nichts zu sagen wusste, unter ängstlicher Anlehnung an traditionelle Gerüchte eingefügt sind. Nun wird der in Kap. 11 erzählte Einzug Jesu von allen, welche glauben, Jesus habe sich selbst nicht für den Messias gehalten,[1] für ungeschichtlich erklärt. Aber auch abgesehen von dieser dogmatischen Erwägung, deren Bejahung oder Verneinung von dieser Stelle nicht abhängt, steigen Bedenken gegen die Wahrscheinlichkeit des Vorgangs auf. Jesus verhält sich beim Einzug, trotzdem er die Initiative dazu gegeben haben musste, gänzlich passiv. Er lässt sich huldigen ohne ein Wort der Erwiderung bereit zu haben; nichts erinnert bei der Ovation der Pilger an ein Gutheissen oder Vorwerfen wie etwa bei der Bekenntnisscene von Cäsarea. Jesus geht in den Tempel, ohne auch nur Miene zu machen, die für die Heilsverkündigung günstige Gelegenheit irgendwie auszunützen; kurz, der mit königlichen und messianischen Ehren Empfangene ist zu einer that- und willenlosen Marionette herabgewürdigt. Auch hören wir bei den späteren Verhandlungen nirgends, dass seine Feinde ihm die Huldigung als Messias zum Vorwurf machen. Denn die Frage des Hohenpriesters nach der Messianität (Mc 14, 61) ist so allgemein gestellt, dass der Gedanke der Berufung auf eine einzelne Begebenheit ganz ausgeschlossen erscheint.

Steht es aber mit der Glaubwürdigkeit in Bezug auf das Verhalten Jesu und der Jünger bei der Zurüstung zum Passahmahle besser? Spitta (S. 226ff.) erhebt dagegen folgende Einwände: 1. Der Beschluss des

[1] So neuerlich W. Brandt l. c. S. 87, der den Einzug wenigstens für sehr unwahrscheinlich hält, und J. Wellhausen, Isr. und jüd. Geschichte, 3. Aufl. S. 381.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Synedriums 14, 1. 2 ist in v. 12ff. vollständig ignoriert. Des Mordplans wird überhaupt nicht Erwähnung gethan, vielmehr wird — ohne Motivierung — gerade das zur Ausführung gebracht, was jener Beschluss verhindern wollte. 2. Der Ausdruck in v. 17 καὶ ὀψίας γενομένης ἔρχεται μετὰ τῶν δώδεκα ist völlig deplaciert; denn wenn man auch nach I Kor 15, 5 Elf für Zwölf gelten lassen könne, so gehe es doch nicht an, die Zehn, die hier in Betracht kommen, (nirgends stehe, dass die beiden Abgesandten nach Bethanien zurückgekehrt seien,) den Zwölfen gleichzusetzen. 3. Matthäus wisse nichts von einem Kommen Jesu, sondern schreibe 26, 20: ὀψίας δὲ γενομένης ἀνέκειτο μετὰ τ. δ. μαθ., um einen unanstössigen Anschluss herzustellen.

Unseres Bedünkens sind damit die Einwände, welche gegen eine organische Verbindung der v. 12—17 mit dem unmittelbar vorhergehenden und folgenden Texte sprechen, noch nicht erschöpft. Vor allem fällt die Gestalt des Judas Ischarioth auf. Nach 14, 10 hat er sich aus der Tischgesellschaft in Bethanien entfernt, um sich den jerusalemischen Gegnern als Verräter anzubieten; 14, 43 erscheint er an der Spitze der Schar, die Jesu gefangen nahm, in Gethsemane. Zwischen beiden Angaben steht nichts von einer Rückkehr desselben in den Jüngerkreis. Wohl scheint er in 14, 18ff. beim Abendmahle anwesend gedacht, allein die Äusserung Jesu: ὁ ἐμβαπτόμενος μετ' ἐμοῦ εἰς τὸ τρύβλιον darf nicht gepresst werden; es bezeichnet wie ὁ ἐσθίων μετ' ἐμοῦ nach alttestamentlichen Analogieen (Ps 41, 10) einfach die Hausgemeinschaft, die Zugehörigkeit zum familiären Verkehr. Das Gleiche gilt von εἷς ἐξ ὑμῶν, dem das abstraktere οὐαὶ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ zur Seite geht.

Judas ist also während des Mahles nicht anwesend. Dann bleiben für die Angabe in v. 17 μετὰ τῶν δώδεκα streng genommen nur noch neun Jünger. Allein diese Zahl will überhaupt nicht ziffernmässig aufgefasst sein, da οἱ δώδεκα beliebter terminus technicus für den intimen Jüngerkreis ist, gleichwie in den apokalyptischen Schriften die Zwölfstämme stehender Ausdruck für das jüdische Volk ist, obwohl von deren Vorhandensein zur damaligen Zeit gar keine Rede sein kann. Die eine wie die andre Benennung hat eschatologische Bedeutung, die sich aber erst allmählich einstellte.[1] Daher das unsichere Bemühen in den Apostel-

[1] Vgl. K. Sell, der Ursprung der urchristlichen und der modernen Mission, in der Ztschr. f. Theol. und Kirche, 1895, S. 437—485, speziell S. 455: „Die Zwölfzahl drückt symbolisch die Vollzahl des erwählten Volkes aus." W. Brandt S. 479 Anm.: „So spricht manches für die Vermutung, dass die Zwölfzahl überhaupt erst später erfunden sei." — W. Seufert, Der Ursprung und die Bedeutung des Apostolats in der christlichen Kirche,

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

katalogen, die Zwölfzahl überhaupt komplet zu machen. Die bestimmte Gewinnung von Jüngern erwähnt Markus nur für die Brüderpaare Simon und Andreas, Jakobus und Johannes sowie für den Zollbeamten Levi = Matthäus. Sehr ansprechend ist ferner die Vermutung Brandts (l. c. S. 484 ff.), auf der Reise Jesu nach Jerusalem habe sich den galiläischen Jüngern der Judäer Judas beigesellt, der dann, ohne in innigere Fühlung mit Jesus zu kommen, bald darauf wieder abtrünnig und zum Verräter wurde.[1] Über die Aufnahme der übrigen Jünger wissen wir nichts, da der theatralische Vorgang 3, 13—19 keine historische Begebenheit widerspiegelt.[2] Verdankt aber die Bezeichnung οἱ δώδεκα nur dogmatischer Symbolisierung ihre Entstehung, die frühestens gegen Ende des apostolischen Zeitalters anzusetzen wäre, so kann sie für Vorgänge aus dem Leben Jesu nicht reklamiert werden. Da auch der Titel διδάσκαλος für Jesus erst in der johanneischen Litteratur in den Vordergrund tritt, da die Gabe des Hellsehens, mit der Jesus ausgestattet ist, ebenfalls der Glorifizierung späterer Zeit beigezählt werden muss, so spricht auch dies gegen die Gleichwertigkeit der v. 12—17 mit dem übrigen Markustexte.

Nun wird die Ursprünglichkeit dieser Verse auch damit zu stützen gesucht, dass die Zeitbestimmung τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ τῶν ἀζύμων auf die v. 1 gegebene ἦν τὸ πάσχα καὶ τὰ ἄζυμα μετὰ δύο ἡμέρας zurückweise, und gewiss liegt diese Absicht des Aufzählens bei dem Späteren vor, allein das ist kein genügender Grund zu der Annahme, dass v. 1 lediglich deswegen ein genaues Datum bringt. Es ist vielmehr die Wichtigkeit der an diesem Tage erfolgten Ereignisse, die dasselbe gerechtfertigt erscheinen lässt. Ausser dem Beschlusse des Synedriums gehört dazu der Aufenthalt Jesu bei Simon in Bethanien, der Verrat des Judas,[3] das Aussprechen der Abendmahlsworte und die Gefangennahme am späten Abend. Die Zerteilung dieser Vorgänge durch Ansetzung eines weiteren Tages in v. 12 stört die Pragmatik und schafft unlösliche

---

1887, S. 60. — A. Réville, Jésus de Nazareth, 1897, II, 145—148. — Th. Keim, Leben Jesu II, 305—309. — H. Holtzmann, Handcommentar I3 S. 57 f., wo gleichfalls von einem „zunächst blos um seiner Symbolik willen bedeutsamen Schema der Zwölfzahl" die Rede ist.

[1] Réville l. c. II, 346: Rien n'empêche d'admettre que Judas fut gagné par la contagion de l'enthousiasme . . . Il s'y mêlait sans doute au fond de sa pensée quelques visées égoistes de grandeur future.

[2] Auch von E. Haupt, Zum Verständnis des Apostolates, 1896, S. 9 wird die Geschichtlichkeit dieses Abschnittes beanstandet.

[3] Davon erklärt B. Weiss, Leben Jesu, S. 208: „Dies ist offenbar das Ereignis, worauf sich die Zeitbestimmung v. 1 bezieht."

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Schwierigkeiten. Der Todestag Jesu wird entgegen dem Beschlusse des Synedriums, entgegen den Gesetzesvorschriften auf den hohen Feiertag verlegt. Die Fragen nach dem Aufenthalte des Judas, nach dem Grunde der Zögerung seitens der auf Wegschaffung Jesu sinnenden Gegner bleiben unbeantwortet. Verbindet man dagegen v. 18ff. mit v. 11, so ergiebt sich nicht blos ein sinn- und sachgemässer Textanschluss, sondern die erzählten Ereignisse nehmen auch einen Verlauf, dass deren historische Wahrheit keinem Zweifel mehr unterliegt.

Demnach befand sich Jesus mit den Jüngern zwei Tage vor Ostern zu Bethanien im Hause des aussätzig gewesenen Simon.[1] Diese genaue Ortsbestimmung wird durch die daselbst stattgehabte Salbung allein noch nicht hinreichend erklärt. Ebenso wichtig und bedeutungsvoll, wie diese selbst in den Augen Jesu war, wurde die über diese That der Verschwendung geäusserte Entrüstung. Der ernste Disput scheint zu prinzipiellen Auseinandersetzungen über die nächste Zukunft der Anhänger Jesu geführt zu haben. Die Geister scheiden sich; Judas verlässt die Gesellschaft voll Indignation und begiebt sich ins Lager der Feinde. Jesus, der dessen Absicht durchschaut, giebt nach dessen Weggange seinem Schmerz darüber Ausdruck, dass einer aus seinem vertrauten Kreise zum Verräter an ihm wird. Er sieht damit die Katastrophe in nächste Nähe gerückt. Durchdrungen von dem Ernst der Stunde nimmt er in feierlicher Weise Abschied von seinen Anhängern, verlässt mit den Jüngern das Haus Simons und lenkt seine Schritte nach dem Ölberg an den Ort Gethsemane, wohl nicht, wie Brandt (S. 3) annimmt, um sich vor den Häschern zu verbergen, sondern mit übervollem Herzen der Dinge entgegenharrend, die da kommen sollten.

Judas war unterdessen mit offenen Armen von den Mitgliedern des Synedriums empfangen worden. Sie acceptieren sein Anerbieten, ihnen den Nazarener unauffällig in die Hände zu spielen, machen in aller Eile eine zusammengerufene Horde mobil und bereiten alles vor, um den Verhassten vor Anbruch des Festes aus dem Wege zu räumen. Es gelingt ihnen. Ehe das Passahlamm geschlachtet und verzehrt wird, ist die Exekution vollzogen. An einem solchen Mahle, wovon allein die Verse 12—17 sprechen, hat also Jesus nicht mehr teilgenommen.[2] Doch

[1] Sollte dieser Simon nicht identisch sein mit dem in den Jüngerverzeichnissen aufgeführten Καναναῖος (Mc 3, 18) = ζηλωτής (Lc 6, 15)?

[2] Zu diesem Schlussurteil gelangen bekanntlich auch, aus ganz andern Gründen, die meisten neueren Untersuchungen über den Charakter des Abendmahls. Man braucht dafür die historisch unsichere, sog. Johanneische Tradition gar nicht hereinzuziehen, wie von Spitta und Osc. Holtzmann geschieht.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

lag für die christliche Gemeinde der Gedanke nahe, in Anwendung des Prophetenwortes Jesaja 53[1] Jesus mit dem Lamm, das zur Schlachtbank geführt wird, sowie mit dem Lamm des Bundesopfers in Verbindung zu bringen, wie denn schon Paulus schreibt 1 Kor 5, 7: τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός.

So wurde denn das letzte Mahl Jesu allmählich zum Passahmahl. Gleichzeitig aber spielte die dogmatische Reflexion noch einen andern Gedanken herein. Wie nach den messianischen Weissagungen das Heil nicht von Nazareth her erwartet und deshalb Bethlehem als Geburtsstätte untergeschoben wurde, so sollte das Abschiedsmahl Jesu nicht an einem so unbedeutenden Ort wie Bethanien gehalten worden sein, sondern in der Hauptstadt des Landes, in unmittelbarer Nähe des Heiligtums. Darum ist der ursprüngliche Bericht mit seiner genauen Ortsbeschreibung durch Einfügung der Verse 14, 12—17 verändert, entstellt, verdunkelt worden durch einen des Ortes und der Zeit unkundigen Altgläubigen.

[1] In anschaulicher Weise beschreibt dies Act 8, 26—40.

[Abgeschlossen am 25. Oktober 1902.]

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Beiträge aus dem Kirchenslavischen zu den Apokryphen des Neuen Testamentes.

Von **Ivan Franko** in Lemberg.

II. Zu den gnostischen Περίοδοι Πέτρου.

I.

Schon im Jahre 1825 hat Kalajdovič in seiner bedeutsamen Monographie „Johannes der Exarch von Bulgarien" (Moskau, Beilagen S. 208—212) eine slavische Redaktion des ursprünglich griechischen Index lügenhafter Bücher in einer Kopie aus dem XVII. Jahrhundert publiziert u. d. T. „Aus apostolischen Geboten". Unter den neutestamentlichen Apokryphen wird hier ein Werk „Umzüge Petri" genannt, dessen Inhalt sogleich auch mit folgenden Worten näher charakterisiert wird: „Umgänge Petri nach der Himmelfahrt des Herrn, wo man Christum als Kind verkauft hat". In anderen handschriftlichen Kopien desselben Index lesen wir noch andere charakteristische Details über dieses Apokryphum. So führt Kalajdovič aus einer nicht näher bezeichneten Handschrift die Variante an: „Das Leben Petri, worin auch Fische auf dem Trockenen gegangen sind, ein Häretiker hat es geschrieben". Pypin in seiner Arbeit über den kirchenslavischen Index (S. 44) hat eine dritte Variante aus einer Handschrift des Klosters Solovki angeführt: „Umzüge Petri nach der Himmelfahrt des Herrn, wo er (Petrus) Christum als Kind verkaufte und den Erzengel Michael taufte und wo die Fische im Trockenen umhergingen." In den beiden von mir publizierten südrussischen Indices (Codex apocryphus, vol. I, 5) heisst es von diesem Apokryphum etwas kürzer, einmal: „Petrus verkaufte Christum als Kind, und die Fische sind im Trockenen gegangen", und das zweite Mal: „Petri Wanderung nach der Himmelfahrt des Herrn, dass man Christum als Kind verkauft hat und dass die Fische im Trockenen einhergingen".

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Offenbar waren das die Details, welche die Phantasie der Verfasser jener Notizen in diesem Apokryphum am meisten frappiert hatten.

Obwohl nun fast alle kirchenslavischen Indices von diesem Apokryphum mit den wunderbaren Episoden Notiz nehmen, war das Apokryphum selbst bis in die allerletzte Zeit ganz unbekannt. Weder unter griechischen, lateinischen, syrischen, koptischen, noch unter kirchenslavischen apokryphen Apostelgeschichten hatte man etwas gefunden, worauf die Charakteristiken dieser Indices passen konnten. Man wusste nicht einmal, ob alle diese Details in einem einzigen Werke, oder in mehreren kleinen Erzählungen enthalten wären. Erst in der neuesten Zeit hat der Moskauer Professor Al. Archangelskij in der bulgarischen Nationalbibliothek in Sofija dieses Apokryphum, wenn auch ohne Anfang, aufgefunden und 1899 im IV. Bande der von der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Petersburg herausgegebenen „Izvěstija der Abteilung der russischen Sprache und Litteratur" publiziert (S. 112—118). Die Erzählung, in einer ziemlich defekten Handschrift aus dem XVI. Jahrh. (Bibliotheksnummer 68) auf uns gekommen, möge hier in wortgetreuer Übersetzung folgen.

„.... wieder sagte ihm Petrus: „Wer bist du, Jüngling, denn ich sehe, dein Antlitz ist sehr gut und schön und ich fühle mich selig wegen deiner Ankunft. Bist du vielleicht Christus?"

Der Jüngling sprach zu ihm: „Ich bin nicht Jener, von dem du sprichst, aber ich bin ein Freund des Benjamin Judas und komme in diese Wüste, da ich von dir gehört habe, um das Prophetengesetz zu lernen, und so nimm mich an, Vater!"

Und es sprach zu ihm Petrus: „Du bist mein Herr, ich sehe dich ihm ähnlich."

Der Jüngling sprach zu ihm: „Ich bin nicht Jener, von dem du sprichst, aber ich bin ein Mensch, ein Römer. Und da ging ich meines Weges, und es begegnete mir ein Engel des Herrn und sprach in mir: „Woher bist du und wohin gehst du?" Und ich sprach zu ihm: „Von Asien geh' ich nach Rom und will wieder zurückkehren!" Und er sagte zu mir: „Nimm den Brief da und geh' auf den Berg Suman, und dort wirst du bei einem Feigenbaume einen alten Mann Petrus finden, der sich ein Apostel Christi nennt, und gieb ihm diesen Brief und sage ihm: morgen geh' herab vom Berge und hinab zum Meere, und du findest dort ein kleines Schiff und darin zwei Schiffer und ein kleines Kind. Es geziemt dir eben nach Rom zu gehen, und dort wirst du deine Wanderung beendigen."

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Und es sagte zu ihm der Jüngling: „Nimm meinen Stab in deine Hände und geh', damit sie dich in das Schiff hineinlassen, denn ich bin einer von jenen Schiffern".

Und Petrus nahm den Stab von dem jungen Mann und küsste den Stab und den Brief, weinte und sprach also: „Ich segne dich, ewiger Gott Jesus Christus, dass du mich Armen nicht verachtet hast. Dein Wille geschehe, o Gebieter, und gieb mir deine Kraft!"

Nachdem das Kind so gesprochen und ihm den Stab und den Brief gegeben hatte, ging es weg von ihm. Petrus aber ging herab vom Berge und ans Meer. Und er sah das kleine Schiff und darin zwei Schiffer und ein kleines Kind. Und Petrus kam herbei und fragte sie sagend: „Wohin geht ihr in diesem Schiff?"

Und der Schiffer antwortete und sprach: „Wir gehen auf den Kauf über's Meer. Und du, Greis, woher kommst du?"

Da sagte ihm Petrus: „Ich bin von der römischen Stadt, und heute komm' ich herab von dem Berge. Wenn ihr dahin geht, so nehmt mich in euer Schiff auf, damit ich mit euch nach Rom gehe."

[Hier scheint eine Replik, die Erlaubnis des Schiffers, zu fehlen.]

Und seine Hände zum Himmel emporhebend betete er und sprach: „Gesegnet seist du, Herr Gott Jesus Christus, dass du mir geholfen hast so schnell ein Schiff zu finden, welches mich hinüberführt an jene Stelle, wo du mich dir beigesellen willst."

Da sprach zu ihm der Schiffer: „Da du den Namen des gekreuzigten Christus nennst, nehmen wir dich in unser Schiff nicht auf."

Petrus sprach zu ihm: „Bruder, sprich keine Lästerung gegen meinen Christus!"

Und dann, gleichsam unwillig, führte er ihn ins Schiff hinein, und gleich darauf stiessen sie ab in das offene Meer. Und der Herr befahl dem Meer stürmisch zu werden, und seine Wellen erhoben sich, als wollten sie das Schiff verschlingen. Da sagte der Schiffer zum Petrus: „Siehe, deinetwegen wurde das Meer stürmisch, und schon gehen wir zu Grunde. Sagte ich dir denn nicht, nenne nicht Christum?"

Darauf sagte der Apostel: „Bruder, gedulde dich ein wenig und sprich keine Lästerung gegen meinen Christus! Denn ich hoffe auf seine Kraft, dass er sich bald unser erbarmen wird."

Da sprach der Schiffer: „Wie soll ich mich gedulden, da ich schon den Tod sehe?" Und er ging hinab auf den Schiffsboden und schlief ein. Das Kind aber sass mit Petrus im Schiffe. Da sagte der

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Steuermann zum Petrus: „Steh' auf und bete zu deinem Herrn und Gott!"

Da stand Petrus auf und fiel nieder auf seine Knie und betete zum Herrn also sagend: „Herr Jesus Christus! Ist denn für meine Sünden dieses Wasser so stürmisch geworden, weil ich dich bei deiner Kreuzigung verläugnet habe?" Und bitter weinend rief er: „Vergieb meine Sünden, o Gebieter! Heute merkte ich, dein Stab sei in meinen Händen, und siehe, nun ertrinke ich in dieser Tiefe. Aber ich bete zu deiner Gnade, höre mich und erbarme dich meiner! Verwandle dieses in die Stille, damit der feindliche Streiter nicht sage, nirgends sei mein Gott zu finden. Denke an mich, Herr, was du mir in Galiläa gesagt hast: „Wohin ihr gehet, geh' auch ich mit euch." Heut' aber lässt du mich ertrinken zur Freude des Teufels und der an dich nicht Glaubenden. Denke an mich, Herr, wie ich, als ich auf dem Meer einherging, zu ertrinken begonnen hatte und du mich rettetest. Auch heute höre mich, o Herr, deinen sündigen Knecht, der du gelobt seist in Ewigkeit!"

Dies hörte der Herr und weinte und setzte sich im Schiff neben Petrus. Und zugleich verbot er dem Meer, und das Meer wurde still, und es trat eine grosse Stille ein. Und Petrus freute sich und ging hinab auf den Boden des Schiffes und weckte den Schiffer und sprach zu ihm: „Steh auf, Bruder, damit du sehest die Herrlichkeit meines Herrn. Und verläugne nicht meinen Christus, und sei nicht ungläubig, sondern gläubig. Steh auf und sieh, wie sich das Meer beruhigt hat." Da stand auf Michael, der Erzengel des Herrn, und küsste Petrum auf die Wangen und auf den Kopf und sprach: „Vater, ich glaube, dass Gott, an den du glaubst, gross ist und es keinen Gott giebt ausser ihm. Ich aber flehe deine Weisheit an, mögest du mich an ihn glauben machen!"

Da sprach zu ihm Petrus: „Glaube, Bruder, und du wirst des Heils teilhaftig, denn jedermann, der an ihn glaubt, kommt nicht um, sondern wird gerettet." Und der Apostel Christi stand auf und betete zum Herrn sprechend: „Ruhm sei dir, Christus Gott, dass ich den Mann gefunden habe, der dich lobt und die Taufe heischt in deinem Namen." Dann nahm er ihn bei der Hand und führte ihn ins Meer hinab und sprach zu ihm: „Welchen Namen soll ich dir beilegen?"

Jener aber sprach zu ihm: „Erhalter ist mein Name und der meines Vaters."

Und nachdem er getauft wurde im Namen des Herrn, und siehe da, eine Lichtsäule erglänzte vom Himmel bis zum Meer, wo der Schiffer getauft wurde, und eine grosse Stimme ertönte: „Hallelujah". Und her-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

bei kamen 400 Scharen, um von dem Apostel getauft zu werden. Petrus aber lobte Gott, da er solche Wunder vom Himmel über dem Getauften herabsteigen sah. Und es sprach Petrus: „Kommt und empfanget die Gnade Jenes, der sich mir geoffenbart hat und jedermann, der da glaubet an meinen Christus."

Dann feierten die Scharen drei Tage, und Petrus freute sich mit dem getauften Schiffer. Da sprach der Schiffer zum Petrus: „Da ich die Gnade von dir gefunden habe und durch dich der Taufe gewürdigt wurde, und um den Namen deines Christus, den du mich taufend angerufen hast, glaube ich schon, dass dein Gott gross ist. Ich will dir aber eine Gnade für deine Gnade geben. Nimm dieses Kind, ich schenke es dir, es möge dein Diener sein unterwegs, weil du alt bist."

Petrus sagte zu ihm: „Ich habe nichts, um dir dafür zu geben. Denn ein solches Gebot haben wir Apostel von unserem Lehrer, weder Gold noch Silber noch zwei Kleider mit sich zu tragen."[1]

Der Schiffer aber sagte zu ihm: „Bürge mir für 12 Goldstücke und nimm es dir, dass es dir diene."

Der Apostel Christi that das gern und betete zu Gott und nahm das Kind. Dies alles geschah aber, weil es sich demütigen wollte, sich in den Sklavenstand hinab demütigen durch die Fügung Gottes des Vaters.

Petrus aber nahm das Kind und ging fürbass und begann Jesum in die Städte und Dörfer zu entlassen. Und es begegnete ihm ein Weib, gequält vom unreinen Geiste, und plötzlich schrie der unreine Geist im Entfliehen: „Was thust du, Petrus? Was für ein Kind führst du da mit dir? den Christus, der in den Himmel gestiegen war?"

Da legte das Kind dem Weibe seine Hand auf den Mund, damit sie schweige, und verbot dem Geiste, er solle ihn nicht offenbaren. Das Weib aber, nachdem es vom unreinen Geiste geheilt war, entfernte sich nicht vom Apostel Christi.

Da sprach Petrus zum Kinde: „Was war das, was ich von dir hörte? Wie vollbringst du diese Wunder? Wenn die hiesigen Städter dies hören, werden sie uns schlagen und vertreiben."

Da sagte das Kind zum Petrus: „Fürchte dich nicht, mein Herr! Denn der böse Geist sieht die Gnade deines Christus und entweicht. Wir aber sollen hoffen auf die Kraft deines Herrn Gottes, an den du

[1] Dasselbe Gebot bei einer ähnlichen Gelegenheit citiert auch Andreas auf seiner Reise nach dem Lande der Menschenfresser, vgl. Lipsius-Bonnet, Acta apostolorum apocrypha, pars I, vol. 1, S. 71.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

glaubst, dass du auch eine noch grössere Gnade empfangen wirst und noch grössere Wunder wirken, Blinde sehend und Lahme gehend machen, Aussätzige reinigen, Dämonen austreiben und Tote auferwecken wirst. Und sei nicht verlegen, mein Herr, denn wenn ich auch ein Kind bin, so weiss ich doch alles von dir, und was deiner wartet, und alles in den Abgründen und unter der Erde. Denn er hat nach deinem Gebet das Meer beruhigt. Heute aber fürchte dich nicht vor der Menge der Römer, sondern zeige Wunder im Namen Christi, damit sie erfahren, wie gross der Gott ist, an den du glaubst."

Petrus aber wunderte sich über die Weisheit des jungen Kindes und sprach in seinem Inneren: „Wie so findet sich mir eine solche Weisheit und ein solcher Verstand in diesem Kinde? Denn gross ist sein Verstand, da es das Weib durch das Betasten mit der Hand geheilt hat."

Und als sie zum Kaiserthore herangekommen waren, begegneten ihnen die Ältesten der Stadt Rom und sprachen zum Petrus: „Woher hast du ein solch schönes Kind? Und möchtest du es nicht verkaufen oder in die Schullehre übergeben?"

Petrus aber sprach zu ihnen: „Ich bin ein Wanderer und das Kind ist frei." Dann sagte Petrus zum Kinde: „Geh' ans Meer und fange mir etliche Fische."

Das Kind aber sagte zu ihm: „Gehe hin und mache mir 12 Angeln und ich will gehen und dir Fische fangen." Und das Kind stand auf und ging ans Meer hinab und in einer Stunde fing es 12 Tausend Fische, und kam zum Petrus und sagte ihm: „Kommen wir, mein Herr, um Fische zu holen."

Petrus aber verwunderte sich und sprach zum Kinde: „Woher hast du diese Fertigkeit?"

Das Kind sagte zu ihm: „Als mein Herr mich dir verkauft hatte, nahm ich sie von meinem Herrn und verbarg sie in der Erde, und als ich zu dir kam, nahm ich sie wieder. Du aber frage mich nicht darüber, sondern nimm die Fische und gieb sie den Notleidenden, welche an deinen Christus glauben." Petrus aber that, wie ihm das Kind befohlen hatte.

Dann ging das Kind zu den Götzenstandbildern, um sie zu erproben, und sogleich wurden sie zu Staub. Und die Teufel schrieen sagend: „Was bist du gekommen, Jesus, uns vor der Zeit zu quälen?" Das Kind aber verbot dem unreinen Geiste, er solle schweigen.

Dann befahl es den Fischen, welche es gefangen und den Armen

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

gegeben hatte: „Geht zu euerem Herrn!“ Und alsbald gingen die Fische auf dem Trockenen auf seiner Spur, und alle Leute wunderten sich. Und nicht die Fische allein gingen ihm nach, sondern auch die Tiere des Landes.

Da sprach Petrus zum Kinde: „Was machst du solche schreckliche und sehr erstaunliche Wunder? Werden denn hiesige Bürger uns nicht schlagen und zu Tode martern?“

Das Kind aber sprach zu ihm: „Fürchte dich nicht, Vater, denn alles dieses geschieht mit Hilfe deines Christus, zum Lobe deines Glaubens.“ Und zu jener Zeit zündete es Feuer ohne Feuerzeug an. Und dieses Wort wurde in der ganzen Stadt berühmt.

Dann kam ein Mensch Namens Aravistus, ein Vorgesetzter der Stadt Rom, und sprach zum Petrus: „Verkaufe mir, Vater, dieses Kind, es ist schön und ich liebe es und will ihm mein ganzes Vermögen vermachen.“

Petrus aber wollte ihm nicht antworten. Da sprach zu ihm das Kind: „Verkaufe mich, mein Herr, dem Aravistus, damit ich auch ihm diene.“ Und es wendete des Petrus Herz um, dass er es verkaufe.

Dann sagte Petrus dem Aravistus: „Gieb mir den Preis dafür 50 Goldstücke.“ Aravistus aber gab sie ihm, und Petrus nahm den Preis für das Kind.

Und das Kind sagte zu ihm: „Behalte bei dir 12 Goldstücke und gieb sie meinem Herrn, wie du ihm vordem versprochen hast, das übrige aber verschenke um meinet- und deinetwillen. Und gräme dich nicht, Vater, denn ich werde dich nicht verlassen.“

Und Aravistus nahm das Kind und ging in sein Haus und übergab es einem Lehrer, damit er es lesen lehre. Und der Lehrer begann es über das Gesetz zu befragen. Das Kind aber sagte ihm: „Ich werde dir, o Lehrer, ein Gesetz künden, wodurch du erlöst werden sollst. Ich habe ja von dir gehört, du seist ein Philosoph. Weisst du denn aber das vom Tag und von der Stunde und die Schlüssel des Himmels, der Erde und des Abgrundes, und die 27 Säulen des Erdgrundes und die Umgürtelung(?) des Meeres, und an der Sonne und an dem Monde und . . . . . Sternen, und die Glieder jegliches Menschen, und den Tod und die Auferstehung? Alles dieses ruht in der Hand eines Einzigen . . . sage es mir, o Lehrer!“

Der Lehrer aber verwunderte sich und sprach zum Aravistus: „Nimm hin dein Kind, woher du es gebracht hast, denn dieses weiss niemand, nur Gott allein. Kein Mensch, noch die Erde, noch das Meer

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

noch irgend ein Geschöpf bedeutet etwas gegen seine Kraft und Weisheit."

Und es freute sich dessen Aravistus und führte es in sein Haus zurück. In der Nacht aber ergriff Schrecken den Aravistus, denn er hörte die Engel über dem Kinde das dreiheilige Lied singen: „Die wir die Cherubim".[1] Und mit Zittern weckte er seine Frau und erzählte ihr das ruhmvolle Geheimnis und den Ruhm Gottes. Und es war ein grosses Licht, das da leuchtete in seinem Hause.

Und die Frau sprach zum Aravistus, ihrem Manne: „Das ist der christliche Gott! O weh uns, dass wir seinen Aposteln nicht geglaubt haben, dass ihr Gott gross sei. Lass uns gehen und an ihn glauben und ihn um die Taufe bitten!"

Und sie standen auf und gingen zum Kinde und fielen ihm zu Füssen, und in diesem Augenblicke hörte jenes Singen auf. Und es sprach zu ihnen das Kind: „Schweiget und erzählet niemandem, was ihr gesehen und gehört habt, und ihr werdet des Heils teilhaftig sein." Dann taufte es den Aravistus und seine Frau und seine Kinder und sein ganzes Haus, Tausend Seelen an der Zahl.

Petrus aber wirkte in jener Stadt viele Zeichen und Wunder, und Viele glaubten an unseren Herrn Jesum Christum. Und es kam das Gerücht über Petrus zum Kaiser Nero und er befahl Petrum zu fangen. Sie fingen ihn also und führten ihn zum Kaiser. Und da sprach das Kind zum Aravistus: „Sprich nichts, was du gesehen hast, bis ich zum Petrus weggegangen bin. Denn schon sehe ich ihn, wie er jetzt vor dem Kaiser steht."

Und das Kind ging und sprach zum Kaiser Nero: „Warum zürnst du dem Apostel Christi? Er bekennt Christum und will ihn Allen bekannt machen, [um sie] von der Falschheit Satans [zu retten]."

Da stand auf Einer von den hier Anwesenden, dessen Name ist Cato[2], und schlug das Kind hinter's Ohr.

---

[1] Es ist offenbar die in die griechische Messe einverleibte Hymne gemeint, welche also lautet:

„Die wir die Cherubim insgeheim darstellen,
Und der lebenspendenden Dreieinigkeit
Das dreimal heilige Lied singen, —
Heute legen wir jeglichen Lebenskummer ab,
Damit wir den König Aller emporheben,
Den von Engelscharen unsichtbar
Auf dem Schilde getragenen. Allelujah!"

[2] Im Kirchenslavischen heisst er Konton, was offenbar aus dem griechischen Κάτων verschrieben ist.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Und sogleich verdorrte sein ganzer Körper, und gleichzeitig erzitterte die ganze Stadt in ihren Grundmauern und die Abgründe der Erde. Und es erhob sich im Volke ein Geschrei, welches sagte: „Gross ist der christliche Gott!" Und gleichzeitig standen die Toten aus dem Grabe auf. Und Jesus sagte ihnen: „Selig seid ihr, dass ihr meinen Ruhm den Ungläubigen gezeigt habt. Geht und ruht in eueren Gräbern, bis der Erzengel Michael kommt euch zur Auferstehung zu wecken." Und sie verneigten sich vor Christo und schliefen wieder ein. Und es wurde davon gesprochen 7 Tage und zwei Teile der Stadt Rom glaubten [an Christum].

Kaiser Nero aber war erzürnt über den Petrus und befahl Petrum inmitten der Stadt zu kreuzigen. Der Apostel Christi aber hob seine Hände zum Himmel empor und rief mit weinender Stimme und sprach: „Herr Jesus Christus, Sohn des lebendigen Gottes, verlass mich nicht, sondern erbarme dich meiner, der du dich freiwillig kreuzigen liessest für das Heil der ganzen Welt." Und er wusste nicht, dass der Herr vor ihm stand. Der Apostel aber flehte zu den Henkern und sprach: „Ich bitte euch, da ich nicht würdig bin so gekreuzigt zu werden, wie mein Herr, sondern hängt mich kopfab und nagelt mich an." Und sie machten es so.

Und da erschien ihm der Herr, und sogleich in diesem Augenblicke fielen heraus wegen der Erscheinung ihres Gebieters die Nägel, die sie ihm in seinen Kopfscheitel, in seine Brust und in die Hände und in die Knie hineingetrieben hatten. Und Petrus schrie und betete und sprach: „Herr Jesus Christus, der du mich dieser Marter gewürdigt hast, nimm meinen Geist in Frieden auf, o Gebieter, und rechne es diesen Henkern nicht als Sünde an. Gieb, Herr Gott, deine Gnade jedem Menschen, welcher zu meinem Andenken deinen heiligen Namen anbetet. Und gieb, o Herr, Jenen, welche im Namen deines Dieners beten, das Heil für ihre Seelen und ihre Leiber, mache sie würdig des himmlischen Königreiches und auf der Erde deiner reichen Gnade."

Da stand über ihm Christus in der Gestalt eines Kindes, mit göttlicher Glorie, und sprach zu ihm: „Hast du schon alles vollendet, Apostel? Denkst du noch, Petrus, an die Worte, die ich dir gesagt habe: „Als du jung warst, gürtetest du dich selbst und gingest, wohin du wolltest. Wenn du aber alt geworden bist, wirst du deine Hände emporheben und ein Anderer wird dich gürten und wird dich führen, wohin du nicht willst." Siehe nun, es ist schon alles vollendet, was ich zu dir vordem gesprochen hatte."

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Und Petrus weinte und schrie mit grosser Stimme sagend: „Was hab' ich gethan, o Herr! Vordem bei deiner Kreuzigung hab' ich dich verläugnet, und später hab' ich dich verkauft, unwissend, dass du es warest, o mein Gebieter. Heut aber bete ich zu dir, Herr du mein Gott, nimm meine Seele in deine Hände auf!"

Und nachdem er dieses gesprochen, gab er seine Seele seinem Herrn und Gott auf."

II.

Dass wir in diesem sonderbaren Erzählungsstücke das Fragment eines gnostischen Werkes vor uns haben, darüber ist fast kein Zweifel möglich. Den ganzen, aus anderweitigen anerkannt gnostischen Werken wohlbekannten gnostischen Wunderapparat finden wir hier in reicher Auswahl beisammen. So vor allem die Erscheinung Christi in der Gestalt eines kleinen Knaben oder eines Jünglings (vergl. Lipsius, Apokryphe Apostelgeschichten I, 8, 269, 542, 551, 554, 556, 598, 602, 620; II, 177, 184, 265; III, 111, 212); das mit Engeln von Christus bemannte Schiff (Lipsius, ibid. I, 550, 598; III, 79); die wunderbare Schiffart und die vom Himmel erscheinende Lichtsäule sowie die singenden Engelscharen, die Vorliebe für die Tiere (hier auf dem Trockenen herumgehende Fische) u. s. w. Der Verkauf Christi durch Petrum erinnert uns an ein Analogon in den ursprünglich gnostischen Thomasakten, nämlich an den Verkauf des Thomas durch den Christus. Die Fahrt Petri auf dem Meere und seine Gespräche mit dem Schiffer (hier Erzengel Michael) erinnert an die Fahrt des Andreas ins Land der Menschenfresser und an seine Unterredungen mit dem Schiffer, welcher dort Christus selbst war (Lipsius, op. cit. I, 550f.). Interessant sind die Anklänge an das ursprünglich auch gnostische Evangelium Thomae, und speciell die Episode von der Unterredung des Kindes Jesus mit dem Lehrer und die kleine Episode mit Cato, welcher im Angesicht des Kaisers dem Kind (Jesus) eine Ohrfeige giebt, dafür aber gleich durch Verdorren des ganzen Leibes gestraft wird. Da wir in derselben bulgarischen Handschrift, welcher das obenangeführte Fragment entstammt, auch eine Kopie des Thomasevangeliums haben, welche Prof. Archangelskij ebenfalls publiziert hat (Izvěstija IV, 103—110), und die sich von den bisher bekannten Texten dieses Apokryphums vielfach unterscheidet, so wollen wir die betreffende Episode daraus hier wiedergeben. So lesen wir in der Zacchäusepisode dieses Evangeliums (vergl. Tischendorf, Evangelia apocrypha 135—170, Kap. IV) folgende

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Worte, welche Jesus an den Lehrer richtet: „Willst du vollkommen sein, o Lehrer, so höre mich, und ich werde dich die Weisheit lehren, welche niemand weiss ausser mir und jenem, der mich zu euch geschickt hat, damit ich dich lehre“ (Izvěstija 104). Zu der Episode von dem Lehrer, welcher Jesum schlug und dafür sofort durch die Vertrocknen der Hand bestraft wurde, siehe Ev. Thomae Kap. XIV und Ev. infantiae Arabicum Kap. XLIV (vergl. Rud. Hofmann, das Leben Jesu nach den Apokryphen S. 250).

Auch die Grundanschauung unserer Erzählung und des Ev. Thomae bietet manche Ähnlichkeit dar. Hier wie dort sind die meisten vom Jesuskinde verrichteten Wunder ganz zwecklos, nicht so, wie in anderen Apokryphen, wo sie gewöhnlich entweder als Akte der Rettung aus grosser Gefahr, oder als Akte der besonderen Gnade (Heilungen), oder als Akte der Strafe gegen grosse Sünder, oder schliesslich als Argumente in einem theologischen Streite aufgefasst werden; als besonders auffallende Beispiele seien hier die redende und umhergehende steinerne Sphinx und die aus dem Grabe auferweckten und mit jüdischen Schriftgelehrten über Christi Gottheit disputierenden drei Patriarchen aus den apokryphen Andreasakten (Lipsius, op. cit. I, 550 und Lipsius-Bonnet, Acta apostolorum apokrypha II, 1, pag. 80—83) erwähnt. Hier aber wie im Thomasevangelium verrichtet das Kind Jesus Wunder, welche lediglich nur seine Allmacht beweisen sollen, von welchen aber Petrus (wie dort Joseph) immer befürchtet, dass sie den Menschen ein Ärgernis bereiten und statt andächtiger Bewunderung und Bekehrung Feindschaft entfachen können.

Prof. Archangelskij hat unseren Text mit der Bemerkung publiziert, derselbe habe in der Handschrift weder Anfang noch Schluss. Was den Schluss betrifft, so dürften höchstens einige Worte (vielleicht die Doxologie, schwerlich etwas mehr) verloren gegangen sein; der Inhalt hat hier nichts gelitten. Aber auch am Anfang kann nicht viel fehlen, wenn wir nur Petri Reise nach Rom und seinen dortigen Tod als den Inhalt der Erzählung in Betracht ziehen. Nach dem, was wir aus anderen Resten der gnostischen Petrusakten wissen, so wie nach den Anspielungen an das früher Gesagte, welche sich in unserem Texte finden, können wir ziemlich genau das Fehlende rekonstruieren.

Die Situation, mit welcher unser Fragment anfängt, ist die, dass Petrus in einer Wüste auf dem Berge Suman unter einem Feigenbaume weilt und dort von einem wunderbaren Jüngling besucht wird, welcher ihm einen Brief und die Botschaft überbringt, sich unverweilt auf die

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Reise nach Rom zu begeben. Auf eine ähnliche Situation wird in den Andreasakten angespielt (Lipsius, op. cit. I, 551, 553). Da wird auf Befehl des Andreas der aus dem Gefängnis in der Menschenfresserstadt befreite Matthäus sowie die Schüler des Andreas von einer Wolke ergriffen und auf dem Berge niedergelassen, wo Petrus sich aufhält „die Völker lehrend". An diese Situation knüpfen dann die fragmentarisch in griechischen, äthiopischen und kirchenslavischen Texten erhaltenen Akten des Petrus und Andreas, wo erzählt wird, Andreas sei, nachdem er die Menschenfresserstadt verlassen, ebenfalls von einer leuchtenden Wolke erfasst und auf den Berg getragen worden, wo Petrus, Matthäus und Alexander sassen. Von hier unternehmen die Apostel eine Wanderung in die Stadt der Barbaren, und nachdem sie dieselben bekehrt und getauft hatten, reisen sie weiter — wohin? Das wissen wir nicht (Lipsius, op. cit. I, 557). Da wir nun sehen, dass der Ausgangspunkt der letzten Reise Petri nach Rom ebenfalls ein abgelegener Berg ist, so liegt es ziemlich nahe anzunehmen, dass nach der Bekehrung der Barbarenstadt oder nach einer beliebigen Zahl ähnlicher Bekehrungsreisen Petrus immer wieder auf jenen Berg entrückt wurde und von hier aus auch seine letzte Reise antrat. Die Lücke, welche unser Text hier aufweist, betrifft also einen sehr interessanten Teil der Erzählung, nämlich das Bindeglied, welches die Erzählung von der Romreise und dem Martyrium Petri mit den Andreasakten sowie mit den Akten des Andreas und Petrus verbunden hätte. Aber auch so, trotz dem Verluste jenes Bindegliedes, müssen wir die Behauptung von Lipsius (op. cit. I, 557), dass die Acta Petri et Andreae mit den römischen Petrusakten in gar keinem Zusammenhange stehen, als voreilig bezeichnen. Wir werden auf diesen Punkt noch weiter zu sprechen kommen.

Wir haben oben gesagt, dass die Situation im Anfang unseres Fragmentes und die in den Andreasakten sowie in den Akten des Petrus und Andreas ähnlich ist; das soll aber nicht heissen, dass sie ganz dieselbe ist. Zwar besitzen wir jene beiden Apokryphen nicht in ursprünglicher gnostischer Gestalt, sondern in katholischer Überarbeitung (Lipsius, op. cit. I, 557), wo Verschiedenes auch vom katholischen Standpunkte gleichgültige gestrichen werden konnte (so z. B. der Name und die Lage des Berges, auf welchem Petrus sich aufhielt); es sei doch hervorgehoben, dass jener Berg dort nirgends genannt wird, und besonders, dass er nirgends mit einer Wüste identifiziert wird. Im Gegenteil lesen wir in den Andreasakten ausdrücklich, dass Petrus auf jenem Berge sass „die Völker lehrend." In unserer Erzählung aber sagt der Jüngling, er sei „in diese Wüste gekommen"

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

der Berg wird Suman genannt und dabei angedeutet, er sei nahe am Meere, irgendwo in Kleinasien (der römischen Provinz Asia) gelegen. Dementsprechend ist hier auch Petrus ganz allein und über die Ankunft des Jünglings sichtlich sehr erfreut wie ein Mensch, der längere Zeit in der Einsamkeit gelebt hat. Dies scheint uns auf die Spur eines anderen hierhergehörigen, bisher aber nicht bekannten Apokryphums zu führen, welches vermutlich in der gnostischen Urschrift die Lücke zwischen der Bekehrung der Barbarenstadt (hauptsächlich durch Petrus) und unserer Erzählung ausfüllte. In einigen von Pypin citierten altrussischen Handschriften, wo von den falschen Büchern die Rede ist, wird auch eine apokryphe Erzählung erwähnt u. d. T. „Petri Leben in der Wüste durch 52 Jahre." Es ist eine sehr naheliegende Annahme, dass der Verfasser der περίοδοι Petrus nach vollbrachten Bekehrungsreisen für seine grosse Sünde — die Verläugnung Christi vor seiner Kreuzigung — noch lange in der Wüste büssen liess, ehe er der Erlösung durch den Tod würdig gefunden wurde, dass also unser Fragment nicht direkt an die Bekehrung der Barbarenstadt, sondern an die Erzählung vom 52jährigen Büsserleben Petri in der Wüste anknüpft. Leider ist von dieser letzteren Erzählung, trotzdem sie in mehreren Kopieen des kirchenslavischen Index erwähnt wird, bis jetzt keine Spur aufgefunden worden. Doch ist diese Lücke, welche der Anfang unserer Erzählung aufweist, nicht die einzige, die wir im Interesse der Wiederherstellung der Urform des gnostischen Werkes zu beklagen haben. Trotz der scheinbar zusammenpassenden Folge der Ereignisse in der Erzählung selbst können wir sie keineswegs als ein lückenloses Ganze, sondern eher als eine Reihe schlecht und recht zusammengeflickter Fragmente betrachten, wo vieles ausgemerzt, viele Zusammenhänge zerrissen, vieles getrübt und in falsches Licht gerückt wurde. So ist — um nur einiges hervorzuheben — gleich der Zweck der Reise Petri nach Rom nicht angegeben. Es wird am Anfange von einem Briefe gesprochen, welchen Petrus aus der Hand des wunderbaren Jünglings empfängt, doch wir erfahren von dem Inhalt dieses Briefes gar nichts. Petri Aufenthalt in Rom und die dort geschehenen Wunder werden ziemlich confus und ganz zusammenhangslos erzählt. Die Ältesten der Stadt begegnen Petrus vor dem Stadtthor, wollen ihm das Kind abkaufen und dasselbe in die Schule geben — diese Episode klingt uns wie etwas ganz Abgerissenes oder aus einem ganz anderen Zusammenhange gerissenes, und bleibt auch hier ohne Folgen. Ebenso wird die Erzählung von dem Aravistus abgebrochen, wie sie auch im

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Anfang stark gekürzt zu sein scheint; die Frau des Aravistus beklagt ja, sie hätten vordem an den christlichen Gott nichts glauben wollen, worüber doch in der vorherigen Erzählung gar nicht gerecht wird. Diesen fragmentarischen Charakter unserer Erzählung wird man bei der Besprechung verschiedener hier auftauchender höchst interessanter Fragen immer vor Augen haben müssen, um sich nicht zu voreiligen Schlüssen hinreissen zu lassen.

III.

Auf den ersten Blick möchte es vielleicht scheinen, dass unser Fragment mit den bisher bekannten Erzählungen über das römische Martyrium Petri nichts gemein hat. Nicht nur fehlt hier das wichtigste, um was sich jene Erzählungen (die sogen. Linus-Texte und die Actus Vercellenses, denn nur diese Texte gnostischer Provenienz kommen hier in Betracht) drehen, nämlich der Kampf des Petrus mit dem Simon Magus, sondern auch umgekehrt, nichts von dem, was in unserem Fragment erzählt wird, kommt in jenen Texten vor. Da aber jene Texte, wie Lipsius nachgewiesen hat, unzweifelhaft gnostischen Ursprungs sind, so wären wir zu der Annahme gezwungen, es hätte zwei verschiedene gnostische Varianten des Martyriums Petri gegeben, eine Annahme, welche von vorhinein höchst unwahrscheinlich klingt.

Bei näherer Betrachtung erweist sich aber eine solche Annahme als gar nicht nötig. Es giebt doch eine Episode, welche unser Fragment mit den Actus Vercellenses oder Actus Petri cum Simone (R. A. Lipsius, Acta apostolorum apocrypha, I, 45—101) gemein hat, wenn auch in ziemlich verschiedener Fassung. Diese Episode giebt uns die Möglichkeit, nicht nur die Einheit der gnostischen Urschrift in diesem Punkte festzustellen, sondern auch den Charakter eines für das Studium der apokryphen Petrusakten so hochwichtigen Dokumentes, wie der Actus Vercellenses, näher zu bestimmen. Diese Episode ist die Reise des Petrus von Asien nach Rom, wie sie im V. Kap. der Actus Vercellenses erzählt wird. Wegen der Wichtigkeit, die dieses Kapitel für das Studium unseres Fragmentes dadurch bekommt, will ich es wörtlich hierhersetzen und dann einige Bemerkungen daran knüpfen.

Nachdem in den ersten 4 Kap. von der Abreise des Paulus nach Spanien, von der Ankunft Simons nach Rom und von der Desorganisation der dortigen christlichen Gemeinde erzählt wurde, fahren die Akten folgendermassen fort:

„Lugentibus autem eis et ieiunantibus, iam instruebat deus in futu-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

rum Petrum in Hierosolymis, adimpletis duodecim annis, quod illi praeceperat dominus Christus, ostendit illi visionem talem dicens ei: „Petre, quem tu eiecisti de Iudea adprobatum magum Simonem, iterum praeoccupauit nos Romae. et in breui scias: omnes enim, qui in me crediderunt, dissoluit astutia sua et inergia sua Satanas, cuius uirtutem se adprobat esse. sed noli moras facere: crastina die proficiscere, et ibi inuenies nauem paratam, nauigantem in Italiam; et in paucos dies ostendam tibi gratiam meam, quae non habet inuidiam nullam."

Petrus autem hoc uiso monitus, referens fratribus sine mora dicens: „Necesse est me ascendere Romae ad expugnandum hostem et inimicum domini et fratrum nostrum." Et descendit Caesaream et confestim ascendit nauem, iam scala subducta neque epsimenia inposita. gubernius autem nomine Theon respiciens Petrum dixit: „Quaecumque habemus, universa tua sunt. quae autem gratia nostra, si suspiciamus hominem similem nobis in incerto casu, et non omnia quae habemus nos, communicamus tecum? sed tantum nos feliciter nauigemus."

Petrus autem oblationi illius gratias agens, ipse autem in naui ieiunabat, lugens animo et iterum confortans se, quod deus dignum eum habuisset in ministerio suo ministrum. sed post paucos dies surrexit gubernius ora prandi sui. qui cum rogaret Petrum ut secum gustaret, dixit ei: „O quisquis es, parum te noui, deus es aut homo, sed ut intelligo, dei ministrum te esse existimo. nauis enim mea media nocte dum a me gubernaretur et ego in somnio incidissem, uisa mihi est uox humana de caelo dicens mihi: „Theon! Theon!" bis nomine meo uocauit et dixit mihi: „Inter ceteros qui tecum nauigant, honorificentior sit tibi Petrus, per quem tu et ceteri ex inspirato cursu sine ulla iniuria salui eritis."

Petrus autem credens, quoniam in mari deus prouidentiam suam uoluit eis ostendere, qui in naui erant, exinde coepit Theoni magnalia dei exponere, et quomodo dominus elegerit eum inter apostolos, et propter quam curam nauigaret in Italiam. cottidie autem communicabat ei sermones dei. et respiciens eum unianimem in fidem et dignum diaconum per conuersationem eius didicisset, in Hadria autem malacia habita in naue, Theon Petro ostendens malacia et dicens ei: „Si ni me dignum habere, quem intingas in signo domini, habes occasionem." Etenim qui in naui erant, omnes condormierant ebri. Petrus per funem descendens baptizauit Theonem in nomine patris et fili et spiritus sancti. ille autem subiuit ab aqua gaudens gaudio magno. item Petrus hilarior factus, quod dignum habuisset deus Theonem nomine suo. factus est

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

autem ubi Theon baptizatus est, in eodem loco apparuit iuuenis decore splendidus, dicens eis: „Pax uobis!"

Et continuo ascenderunt Petrus et Theon et introierunt in lectina, et accepit panem Petrus et gratias egit domino, qui eum dignatus fuisset sancto ministerio suo, et quia uisus fuisset eis iuuenis dicens „Pax uobiscum". „Optimus et losus sanctus, tu enim nobis uisus es, deus Jesu Christe, in tuo nomine mox locutus et signatus est sancto tuo signo. sic itaque in tuo nomine eucharistiam tuam communico ei, ut sit consummatus seruus tuus sine repraehensione in perpetuo." Aepulantibus autem illis et gaudentibus in dominum, subito uentus non uiolentus sed temperatus ad prora nauis non cessauit diebus sex totidemque noctes, usquedum Puteolis peruenirent" (Lipsius, op. cit. 49—51).

Dass das kirchenslavische Fragment und der lateinische Text beide von ein und derselben Reise und nach ein und derselben Quelle erzählen, wird man, hoffe ich, ohne weiteres zugeben. Dass die grössere Ursprünglichkeit auf der Seite des kirchenslavischen Textes ist, wird auch niemand zweifeln, wer sich nur einigermassen mit dergleichen Texten abgegeben hat. Die lateinische Erzählung sieht im Vergleich zur kirchenslavischen wie ein grob nachgepinseltes und mit Fleiss decoloriertes Gemälde aus, wo ursprüngliche Contouren vielfach verwischt oder verrenkt sind. Wir wollen hier zuerst die Coincidenzen, dann aber die Unterschiede beider Erzählungen etwas näher betrachten.

Petrus empfängt in Asien auf eine nicht näher angegebene Weise von Gott die Kundschaft, Simon sei in Rom und thue dort der Christengemeinde grossen Abbruch, weswegen ihm Gott gebiete unverzüglich nach Rom zu reisen; ein Schiff werde er am Meeresstrande bereit finden. Die Art der Botschaft ist im Ksl. näher bezeichnet: es ist einerseits der Jüngling, welcher dem Petrus seinen Stab giebt, andererseits die Epistel, welche er dem Apostel überreicht und deren Inhalt der in den AVerc. dargelegten Vision so ziemlich entsprechen, jedenfalls den Zweck der Reise nach Rom bezeichnen musste.

In den AVerc. besteigt Petrus das Schiff auf wunderbare Weise, nachdem schon die vom Ufer an dasselbe führende Leiter abgestossen ist. Im Ksl. ist aber das Schiff selbst und die Schiffer darin wunderbar. Dass Petrus im Schiff fastet und trauert, wird nur in AVerc. gesagt, scheint aber zu der im Ksl. geschilderten Situation besser zu passen, wo Petrus gerade aus der Wüste kommt, wo er sein Vergehen gegen Jesum lange Jahre beweint hatte.

In den AVerc. ebenso wie im Ksl. tauft Petrus den Schiffer, wenn

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

auch mit dem Unterschied, dass im Ksl. der Schiffer — der Erzengel Michael, in den AVerc. aber augenscheinlich ein Mensch ist, und nur sein Name Theon (der Göttliche) an seine ursprüngliche Natur erinnert. Es fehlt auch hier nicht an der Erscheinnng Christi in der Gestalt eines schönen Knaben, der Bearbeiter wusste aber mit ihm nichts anzufangen und liess ihn nur darum erscheinen, um dem Apostel und dem getauften Theon „Pax vobiscum" zu sagen und gleich darauf zu verschwinden. Von der Hauptrolle, welche das Kind-Jesus im Ksl. und offenbar auch im ursprünglichen gnostischen Texte gespielt hat, ist in den AVerc. nur eine unklare Spur zurückgeblieben.

Ob wir in dem Ariston, welcher in den AVerc. dem in Puteoli angekommenen Petrus als einziges übriggebliebenes Mitglied der römischen Gemeinde entgegenkommt, den Aravistus der Ksl. Erzählung wiedererkennen müssen, welcher dem Petrus das wunderthätige Kind abkauft, lasse ich dahingestellt, obwohl es mir ziemlich wahrscheinlich ist. Einige Erwägungen, welche für diese Wahrscheinlichkeit sprechen, werde ich weiter anführen.

Und nun die Unterschiede zwischen beiden Versionen. Die AVerc. lassen Petrus direkt aus Jerusalem kommen, wo er nach einer alten katholischen Tradition 12 Jahre wohnte, während der kirchenslavische Text ihn aus einer Wüste berufen sein lässt, wo er 52 Jahre (mit Unterbrechungen, wie sie seine Missionsreisen verursachten) für sein Vergehen gegen Jesum gebüsst hat. Die Ziffer 52, welche wir in ksl. Indices finden, wird gewiss auf einem Schreibfehler des griechischen Originals beruhen, wo wahrscheinlich 25 (κε′ und nicht νε′) stand. Dass der ksl. Text hier das Ursprünglichere und Richtigere bietet, liegt auf der Hand. Beide Texte setzen eine ziemlich kurze Wirksamkeit Petri in Rom voraus. Er kommt ja hin, um Simon Magus zu bekämpfen und dieser Kampf führt schnell zu der Katastrophe, die beider Tod nach sich zieht. Nach Ksl. kommt Petrus 25 Jahre nach Christi Tod nach Rom, was eben auf das J. 68, das Todesjahr des Apostels hinweist. Dagegen lassen ihn die AVerc. im 12. Jahre nach Christi Tode nach Rom kommen, was aber alsbald vergessen wird und Petri Wirksamkeit in Rom als gar nicht so lang dauernd geschildert wird, wie es die übliche Chronologie erheischt.

Petri Ankunft in Italien und der Weg, den er vom Meeresgestade nach Rom genommen hat, sind im Ksl. äusserst unklar und abgerissen geschildert: wir wissen nicht, wo er landete noch wie er nach Rom kam; dagegen scheint es aus dem Zusammenhange ziemlich sicher zu

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

sein, dass er in Rom keine Christengemeinde antraf, dass also der Erzähler Petrum als den ersten Bekehrer Roms schildern wollte und keine vorherige Wirksamkeit des Paulus dort voraussetzte. Die AVerc. stehen auf einem entgegengesetzten Standpunkte. Die Erzählung beginnt hier ja mit der Gefangenschaft, erfolgreichen Propaganda und Abreise des Paulus; die Gefahr, in welche Simons Ankunft die junge römische Gemeinde bringt, bildet eines der Hauptmotive, weswegen Petrus durch eine göttliche Vision aus Jerusalem nach Rom berufen wird. Es scheinen sich hier also die Ströme der Tradition zu trennen. Und doch, wenn man näher zusieht, wird man, glaube ich, die Fäden bemerken, mit welchen in den AVerc. heterogene Traditionsstücke an einandergeflickt sind.

Schon Lipsius (Apokr. Apostelgeschichten II, 258) hat erwiesen, dass „nach der ursprünglichen Darstellung (der gnostischen περίοδοι) Petrus allein den Magier bekämpft und besiegt" und dass die ersten vier Kapitel der AVerc. aus περίοδοι Παύλου hinzugefügt wurden, im Interesse der späteren, katholischen Tradition, welche bestrebt war, die Wirksamkeit und den Tod beider Hauptapostel in Rom ineinanderzuflechten. Unser ksl. Fragment, wenn auch zu Ende sehr abgerissen und aus losen Textstücken bestehend, giebt uns doch die Möglichkeit in einigen Punkten die ursprünglich in den gnostischen περίοδοι geschilderte Situation wiederherzustellen. Wenn also unser ksl. Fragment erkennen lässt, dass Petrus in Rom ganz fremd ankam und keinen Christen geschweige denn eine Christengemeinde vorfand, so dürfen wir diesen Zug als unzweifelhaft ursprünglich betrachten. Dass die AVerc. trotzdem in den ersten 4 Kapiteln von der römischen Wirksamkeit des Paulus und von einer ansehnlichen Christengemeinde in Rom sprechen, das kennzeichnet diesen Abschnitt nur als ein späteres Anhängsel; im Kap. VI (Lipsius Acta ap. apocr. I, 51) wird, wenn auch unter leichter Maskierung, auf die ursprüngliche Tradition zurückgegangen, indem dort Ariston dem Petrus in Puteoli begegnet und ihm die Lage in Rom so schildert: „Ex eo Paulus profectus est in Spaniam, non fuisse neminem de fratribus, ad quem refrigerare. praeterea Iudaeum quendam inripuisse in urbem nomine Simonem, magico carmine atque sua nequitia tunc inde omnem fraternitatem dissoluit, ut etiam ego a Roma fugerem". Also die Christengemeinde in Rom ist verschwunden, zu Simon abgefallen, und nur Ariston allein sei nach Puteoli entflohen in der Hoffnung, hier dem Petrus zu begegnen. Auch dieser letztere Zug ist nicht ursprünglich und passt nicht zu der im Anfang desselben Kapitels geschilderten

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Situation. Hier begiebt sich Theon, sobald er mit Petrus in Puteoli angekommen war, „ad hospitium, in quo solitus erat reverti"; gleich darauf wird hinzugefügt: „erat autem, ad quem reuertebatur, nomine Ariston". Also Ariston war der Eigentümer jener Herberge, wo Theon gewöhnlich einkehrte; er war längst bekannt mit ihm, konnte also nicht vor kurzer Zeit und speziell um Petri Ankunft zu erwarten, aus Rom gekommen sein. Die AVerc. machen ihn zu einem Christen und lassen ihn mit Petrus nach Rom ziehen, um ihn gleich zu vergessen; auch das ist spätere Zuthat. Wenn Ariston der Aravistus unseres ksl. Textes ist, so wird er ursprünglich kein Christ, wohl aber ein puteolanischer Bürger gewesen sein, welcher nach dem Abgang Petri nach Rom in Puteoli bleibt, dem Apostel anfangs nicht glauben will und erst später vom Kinde Jesus bekehrt und getauft wird. Zugleich aber geben uns die AVerc. die Grundlage, auf welcher die Konfusion des Ksl. einigermassen klarer gemacht werden kann. Wir werden also aus der Zusammenstellung beider Dokumente die ursprüngliche Erzählung so zu rekonstruieren haben, dass Petrus mit seinem wunderbaren Schiffe in Puteoli gelandet, hier beim Aravistus-Ariston eingekehrt war, vorerst mit Jesus in der Umgegend der Stadt und in der Stadt selbst Aufsehen erregende Wunder verrichtete (Dämonenaustreibungen, der wunderbare Fischfang und das Herumgehen der Fische auf dem Trockenen — diese beiden Wunder werden in unserem ksl. Texte ausdrücklich an dem Meeresgestade lokalisiert, konnten also nicht in Rom geschehen), worauf dann Jesus an Aravistus-Ariston verkauft wird und Petrus von hier allein gen Rom zieht. Hierauf verlässt unser ksl. Fragment den Apostel und verweilt nur beim Jesuskinde, welches den Aravistus in Puteoli bekehrt und tauft; wie es dem Petrus in Rom erging, wird nicht erzählt. Hier müssen wir im Ksl. eine grosse Lücke annehmen, wo von dem Kampfe des Petrus mit Simon Magus erzählt wurde, sowie von den damit verknüpften zahlreichen Bekehrungen und Wundern, wie sie ausführlich in den AVerc. erzählt werden. Unser ksl. Text thut diese ganze Geschichte mit der kurzen, summarischen Phrase ab: „Petrus aber wirkte in jener Stadt viele Zeichen und Wunder und viele glaubten an unseren Herrn Jesum Christum", — um gleich darauf zu der Schlussepisode, dem Martyrium Petri überzuspringen.

Wie wir uns diese Sprunghaftigkeit der Erzählung im ksl. Texte zu erklären haben, warum hier die ganze Geschichte vom Kampfe Petri mit Simon Magus übergangen und nur in allgemeinen Worten angedeutet wurde; ob diese Kürzung erst vom kirchenslavischen Übersetzer

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

des Schriftstückes zu Stande gebracht wurde oder ob sie schon seiner griechischen Vorlage eigentümlich war, darüber zu urteilen haben wir keinen Anhaltspunkt. Es reiche hin zu konstatieren, dass das Schweigen unseres ksl. Fragmentes von der Simonsgeschichte gar nicht als Zeugnis einer späteren Provenienz des ganzen Schriftstückes betrachtet werden kann, einer Provenienz aus der Zeit, da der sogenannte Linustext des Martyrium Petri geschrieben wurde, wo nicht Simons Niederlage und Tod, sondern die Bekehrung gewisser vornehmer Matronen die Ursache der Verurteilung Petri zum Kreuzestode ist. Es ist wahr, unser ksl. Text giebt gar keine Ursache der Verurteilung Petri an. Es heisst hier wieder nur allgemein: „Und es kam das Gerücht über Petrus zum Kaiser Nero, und er befahl Petrum zu fangen". Der Verfertiger des Excerptes befasst sich nicht weiter mit Petrus und dessen Verhör vor Nero, sondern beeilt sich eine, wie wir sahen, gnostische Episode von der Erscheinung des Kindes Jesu vor Nero, vom Faustschlage Cato's und von dessen wunderbarer Bestrafung sowie von dem Zeugnis der auferstandenen Toten über Christum einzuflechten, worauf er dann wieder summarisch und ohne rechten Zusammenhang mit dem Vorhergehenden sagt: „Kaiser Nero aber erzürnte gegen den Petrus und befahl Petrum inmitten der Stadt zu kreuzigen."

Auch das folgende Martyrium Petri wird in unserem Ksl. Except mit solchen Einzelheiten erzählt, wie sie in keinem der bisher bekannten Texte vorkommen. Allen gemeinsam ist nur die Bitte Petri an die Henker, ihn kopfunter zu kreuzigen, da er nicht würdig sei so wie sein Herr zu sterben. Neu sind nicht nur die Erscheinung des Jesuskindes bei der Kreuzigung, sondern auch die Angabe, dass Petrus bei den Händen und Knieen festgenagelt wurde und dass ihm ausserdem Nägel in den Kopfscheitel und in die Brust hineingetrieben worden seien, sowie dass diese Nägel bei der Erscheinung Christi herausfielen. Neu ist die Ansprache des Kindes Jesus an den gekreuzigten Petrus und besonders das Citat aus der bekannten früheren Ansprache Christi an Petrum: „Als du jung warst, gürtetest du dich selbst und gingest, wohin du wolltest. Wenn du aber alt geworden bist, wirst du deine Hände emporheben und ein Anderer wird dich gürten und wird dich führen, wohin du nicht willst." (Joh. 21, 18). Auch hier ist es höchst wahrscheinlich, dass uns das ksl. Fragment Excerpte aus dem ursprünglichen Texte der alten περίοδοι aufbewahrt hat. Wie bekannt, besitzen wir das Martyrium Petri durchweg nur in der späteren, überarbeiteten Form, wo nur schwache Spuren der alten gnostischen Urschrift noch nach-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

gewiesen werden können; die AVerc. brechen bei der Erzählung von Simons Sturze ab; ein griechisches Fragment führt die Erzählung bis zu dessen Tode fort, worauf dann das spätere Martyrium der Linusversion einsetzt. Das ksl. Fragment hat uns wenigstens einige, wenn auch ziemlich zusammenhangslose Züge der gnostischen Urschrift auch dieses Teiles der περίοδοι Πέτρου aufbewahrt.

[Abgeschlossen am 26. Oktober 1902.]

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Zu Matth 5, 17—20.

Von Pastor **Wiesen** in Hattorf (Hannover).

Die nachfolgenden Zeilen wollen nicht die Stellung Jesu zum Gesetz principiell erörtern, da diese Frage kaum die Möglichkeit bieten würde, etwas auch nur relativ Neues zu sagen, sondern es soll nur rein exegetisch der Zusammenhang untersucht werden, namentlich derjenige zwischen v. 17—19 einerseits und v. 20 andererseits, woraus sich das γάρ in v. 20 erklären muss. In dem ersten Abschnitt betont Jesus die Unverbrüchlichkeit des Gesetzes, und wenn er hierbei auf die Minutien Wert zu legen scheint, so würde er sich ganz in pharisäischer Denkweise bewegen. Es ist nicht einzusehen, wie hierzu das in v. 20 ausgesprochene Verwerfungsurteil über die Pharisäer als Begründung dienen soll. Da nun dieses Urteil durch den weiteren Verlauf der Rede gesichert ist, so haben wir einen wirklichen Zusammenhang nur dann, wenn auch v. 18—19 in einem antipharisäischen Sinne gedeutet werden können. Dass wir dies postulieren müssen, ist klar; eine andere Frage ist, ob es sich grammatisch rechtfertigen lässt.

Zu v. 17. Da die Lehrweise Jesu von der hergebrachten abwich, so musste er sich in einer grundlegenden und irgendwie programmatischen Rede auf alle Fälle darüber erklären, welche Stellung er zur alttestamentlichen Offenbarung einnehme. Er will das Gesetz oder die Propheten nicht auflösen, d. h. nicht ausser Geltung setzen. Beide kommen hier in ihrer Einheit als Träger der göttlichen Willensoffenbarung in Betracht, indem das ἤ aus der negativen Form des Satzes sich erklärt. Mag man auch sagen, ἤ stehe niemals für καί, ja mag man dahin erklären, dass weder das Gesetz noch die Propheten aufgelöst werden sollen,[1] so folgt aus der Anerkennung der Teile eben die Anerkennung des Ganzen; die letztere ist eine so vollkommene, dass

[1] Blass, Grammatik des neutestamentl. Griechisch. § 77, 10.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

kein Teil angetastet werden soll. Das ἤ kann uns also auf alle Fälle nicht nötigen, eine sonst fern liegende Unterscheidung zu machen (7, 12, 22, 40. Lc 16, 29). Auf den Unterschied von Forderung und Verheissung ist hier nicht reflektiert, und selbst dass die Propheten ein verbessertes Gesetz repräsentieren, ist nicht angedeutet. Das verbesserte Gesetz bringt Jesus selbst, dem gegenüber die Fortbildung desselben durch die Propheten nicht in Betracht kommt. Die Frage, was Jesus zum Zweck der Erfüllung thut (sein Gehorsam gegen das Gesetz und seine Erfüllung der Weissagungen) liegt ausserhalb des Zusammenhangs. Es handelt sich hier nur um das Princip, dass er mit seinem Lehren auf dem Boden des Gesetzes steht, dass er keineswegs verunehren will, was den Juden heilig war, sondern dasselbe erfüllen, d. h. durch eine Vervollkommnung erst recht zu Ehren bringen. Da das Erfüllen im Gegensatz steht zu dem Auflösen, so ist nur zu fragen, welche an sich zulässige Bedeutung des Worts diesem Gegensatz entspricht, und es ist gleichgültig, welche Momente der Begriff sonst noch in sich schliessen kann. Also kann es sich nur um die Geltung der göttlichen Willensoffenbarung, nicht aber um einen Gehorsam gegen dieselbe handeln. Die fortdauernde Gültigkeit des Gesetzes muss in dem Begriff des Erfüllens zunächst, wenn auch nur indirect, ausgesprochen sein, und was derselbe mehr in sich schliesst, kann nur dazu dienen, diese Behauptung zu überbieten, kann nicht in anderer Richtung liegen. Jesus ist so weit entfernt, das Gesetz aufheben zu wollen, dass er es vielmehr vollkommen macht und damit seinen Wert und seine Bedeutung erhöht. Auf eine Erfüllung war ja die ganze alttestamentliche Offenbarung angelegt, was auch von den gesetzlichen Vorschriften gilt (Jer 31, 31 ff.). Alles nun, was nur vorbereitend und auf eine künftige Vollendung angelegt ist, wird erfüllt, wenn das verwirklicht wird, worauf es angelegt war, wenn also hinzugefügt wird, was noch fehlte,[1] und darum ist die Erfüllung mit der Erhebung zur Vollkommenheit identisch. Solche Vervollkommnung erfordert aber auch eine Beseitigung des Unvollkommenen, nur dass der Gedanke weit abzuweisen ist, als ob die Sache selbst damit angetastet und verunehrt würde. Somit ergiebt sich, dass Jesus in v. 17 einen Vorwurf zurückweist, zu welchem ein Schein von Berechtigung vorhanden war und welcher, wenn noch nicht ausgesprochen, jedenfalls in der Luft lag. Er betont ebenso seine Hochschätzung des

[1] Diese Auffassung scheint im Talmud eine Stütze zu finden. Vergl. A. Meyer, Jesu Muttersprache, S. 79 f.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Gesetzes, wie er andererseits nicht umhin kann, die ihm anklebenden Unvollkommenheiten zu beseitigen. Ein einfaches Conservieren ist das Erfüllen auf alle Fälle nicht.

Damit scheint ja nun v. 18, nach welchem auch die Jota und Häkchen in Geltung bleiben sollen, in einem unlösbaren Widerspruch zu stehen. Wir haben hier schon ganz dieselbe Schwierigkeit, welche sich nachher im Hinblick auf v. 20 ergiebt. Der Satz will sich weder rückwärts noch vorwärts in den Zusammenhang fügen, weshalb manche Kritiker ihn als späteren judaistischen Einschub gestrichen haben, wobei in der Regel v. 19 gleich dasselbe Schicksal leidet. Und gewiss ist ein kritischer Eingriff besser, als wenn man einen Widerspruch stehen lassen und an der Einheitlichkeit der Grundanschauung Jesu verzweifeln müsste. Wenn man auch eine „doppelte traditionelle und rein religiöse Strömung"[1] bei Jesu anerkennen will, so ist doch die Einheitlichkeit der Grundanschauung nur dann gewahrt, wenn das traditionelle Interesse dem religiösen untergeordnet ist. Das ist in den Antithesen v. 21 ff. deutlich der Fall. Aber die Art, wie v. 18 sich auf den Boden der Tradition zu stellen scheint, steht damit in Widerspruch. Und die Annahme einer Entwicklung in der Grundanschauung Jesu kann uns, abgesehen davon, dass es eine Entwicklung zum directen Gegenteil wäre, schon deshalb nicht helfen, weil hier die scheinbar entgegengesetzten Anschauungen in einem Atem ausgesprochen sind. Es ist ja ganz richtig, dass das Neue, das Jesus brachte, an das Alte anknüpfen musste und nur geschichtlich vermittelt zum Durchbruch kommen konnte. Aber darnach müsste der gesetzesfreie Standpunkt der spätere gewesen sein. Nun ist dieser aber in der Bergpredigt v. 21 ff. schon hinreichend bezeugt. Zwar herrscht keine Übereinstimmung darüber, ob das geschriebene Gesetz hier angetastet werde.[2] Soviel ist aber jedenfalls klar, dass was Jesus sagt, mehr gilt, als was das Gesetz sagt, und damit ist die Autorität des Buchstabens gebrochen, auch wenn der Buchstabe selbst als das Fundament, auf dem Jesus steht, erhalten bliebe. Wenn Jesus sich bewusst ist, „nur die tiefste Intention des göttlichen Gesetzgebers zu verstehen",[3] so durfte er auch voraussetzen, dass das geschriebene Gesetz diese Intention nicht genügend zum Ausdruck gebracht

---

1 Baldensperger, Selbstbewusstsein Jesu, 1892, S. 135.

2 Es ist lehrreich, dass Ritschl, der diese Frage im Jahre 1850 verneinte, den versuchten Nachweis 1857 wieder aufgegeben hat (Entstehung der altkatholischen Kirche. 1. resp. 2. Aufl.).

3 B. Weiss, Leben Jesu, I, 1888, S. 503.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

hat. Damit harmoniert nicht die Art, wie v. 18 die Autorität des Buchstabens zu betonen scheint. Da nun dieses Wort doch nicht aus einer noch früheren, zur Zeit der Bergpredigt bereits überwundenen Auffassung erklärt werden kann, so ist der Gedanke einer Entwicklung für die uns beschäftigende Frage gegenstandslos. Somit befinden wir uns immerhin in einer gewissen Ratlosigkeit. Nun hat v. 18 eine Parallele in Lc 16, 17, und in diesem Zusammenhange liegen keineswegs dieselben Schwierigkeiten vor. Wie wenn derselbe ungebührlich verkannt und die Hülfe, welche Lc bietet, ohne Grund verschmäht wäre?[1] Nach 16, 14 lassen die Pharisäer sich zum Spott hinreissen, und die scharfe Antwort Jesu v. 15 zeugt von einem hell auflodernden Zorn, wie denn auch das bald folgende Gleichnis vom reichen Mann, in welchem Jesus seinen Zuhörern „die Hölle heiss macht", gar nicht anders als im Zorn geredet begreiflich ist. Jesus sagt den Pharisäern, dass ihre Gerechtigkeit, die bei den Menschen hoch in Ansehen stehe, ein Greuel bei Gott sei. Aber sie befolgen doch das Gesetz. Wie kann er das so verachten? V. 16. Das Gesetz und die Propheten haben gegolten bis auf Johannes. Seitdem ist eine neue Zeit angebrochen, die von jedem, nur nicht von den Pharisäern verstanden wird.[2] Damit ladet aber Jesus den Verdacht auf sich, als ob er das Gesetz überhaupt verwerfe. Darum betont er v. 17 seine Hochschätzung des Gesetzes, von dem kein Häkchen fallen soll. Somit haben wir hier eine ganz scharfe Paradoxie: Das Gesetz hat nur gegolten bis auf Johannes, und es soll niemals ein Häkchen von ihm hinfällig werden. Die Lösung giebt v. 18. Die Regel, dass Ehe-

[1] Ich wage die Annahme, dass Lc 15 und 16 über eine ursprüngliche Unterredung Jesu mit den Pharisäern berichten (vergl. „das Gleichnis vom reichen Mann" im „Beweis des Glaubens", 1893). Dieselbe Annahme, wenn auch teilweise mit anderer Begründung, findet sich bei Schleiermacher, Über die Schriften des Lukas, 1817. S. 200—210.

[2] Ob die Parallele Mt 11, 12—13 nach Form und Zusammenhang vorzuziehen sei, ist mindestens zweifelhaft (vergl. Godet, Commentar zu Lukas). Nachdem Jesus dem Täufer hohe Anerkennung gezollt und zugleich v. 11b sich vor Missverständnis geschützt hat, war das Thema erledigt (vergl. Lc 7, 28f.). Mit dem Anbruch der neuen Zeit wird über den Täufer zur Tagesordnung übergegangen. Überhaupt ist dies ein neuer, wichtigerer Gedanke, welcher das Interesse von dem Täufer vollständig ablenkt. Der Ausspruch, dass er der zweite Elias sei, führt zwar zu ihm zurück. Aber dieses Wort dürfte 17, 12 seinen geschichtlichen Platz haben (H. Holtzmann, Synoptiker). Und nicht nur nach dem Zusammenhang, sondern auch nach dem Wortlaut muss die Stelle bei Matthäus für secundär gelten. Der keusche Ausdruck bei Lukas über die Anwendung von Gewalt (Energie) in Beziehung auf das Gottesreich ist bei Matthäus wenig geschmackvoll erweitert. Vergl. Schleiermacher (Über d. Schr. des Luk. S. 207), welcher findet, dass die Worte bei Matthäus umgestellt und anders gewendet keinen bestimmten Sinn geben wollen.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

scheidung überhaupt nicht stattfinden soll, ist beispielsweise ein solches Häkchen, welches niemals seine Gültigkeit verliert,[1] und das steht damit nicht in Widerspruch, dass das Gesetz in dem Sinne, wie die Pharisäer es gegen Jesum geltend machen, gar nicht mehr gilt. Es ist in diesem Zusammenhange ganz unmöglich, das Häkchen auf die Minutien am Gesetz zu deuten. Das Wort kann nur besagen, dass von dem Gesetz in dem Sinne, wie das Beispiel von der Ehescheidung es erläutert, also von den ihm zu Grunde liegenden sittlichen Principien, nicht das Geringste vergehen soll, indem sich Jesus in seiner Hochschätzung des Gesetzes von niemandem übertreffen lässt. Ja, seine Gesetzlichkeit geht so weit, dass er sogar die Häkchen am Gesetz, welche Moses abthat, indem er z. B. die Ehescheidung gestattete, zur Geltung bringt. Daraus ergiebt sich aber, dass die Anerkennung des Gesetzes bis in seine äussersten Consequenzen hinein nicht möglich ist, ohne dass der Buchstabe angetastet wird. Die mehrfach ausgesprochene[2] und viel bekämpfte Behauptung, Jesus meine gar nicht das geschriebene, sondern das durch ihn erfüllte Gesetz, ist relativ richtig, nur dass er von zweierlei Gesetz nichts weiss, sondern was er aus dem Gesetze macht, ist identisch mit den ursprünglichen, bei der Gesetzgebung vorhanden gewesenen Intentionen Gottes, welche in dem geschriebenen Gesetz einen unvollkommenen Ausdruck gefunden haben, ihm aber dennoch zu Grunde liegen. Er erkennt eben nicht an, dass das Neue, welches er aus dem Gesetze macht, etwas Neues sei, da es nur eine Verwirklichung des ursprünglich Intendierten ist. So ist mit dem Gesetz in seinem Sinne immer dasselbe gemeint. Dieses sein Gesetz hat auch Jota und Häkchen (Lc 10, 26). Wohl aber ist er sich dessen bewusst, dass sein Gesetz doch ein anderes ist als dasjenige der Pharisäer. Somit bedeutet νόμος allerdings zweierlei, je nachdem Jesus vom Standpunkt der Pharisäer aus (v. 16), oder von seinem Standpunkt aus (v. 17) redet. Es ist zwar dasselbe Gesetz — daher derselbe Name —, nur in ganz verschiedener Auffassung und Beleuchtung. Aber das Gesetz, wie die Pharisäer es auffassten, ist gar nicht das echte, wenn es auch bis Johannes seine relative Berechtigung hatte. Sofern die Pharisäer bisher rechte Vertreter des Gesetzes waren, haben sie doch aufgehört, es zu sein, weil sie den

[1] Diese Auffassung des Zusammenhangs von v. 16—18 wird von H. Holtzmann, (Neutestmtl. Theol. I, S. 153) anerkannt, nur dass derselbe kritische Bedenken geltend macht.

[2] Ritschl, Entstehung der altkatholischen Kirche, 1857, S. 39 (anders 1850). Grau Selbstbewusstsein Jesu. S. 173. Wendt, Lehre Jesu, II, 1890, S. 340ff.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Umschwung der Zeit nicht begriffen haben. Jesus nimmt also nicht ein neues, sondern das geschriebene Gesetz durchaus für sich in Anspruch und macht den Pharisäern die Ehre streitig, dessen wirkliche Vertreter zu sein. Es ist wirklich kein Widerspruch, wenn er den Pharisäern, die ihm das Gesetz entgegenhalten, antwortet, dass das gar nicht mehr gelte, und doch die Unverbrüchlichkeit des Gesetzes betont. Denn seine Auffassung ist die allein richtige, und zwar ist sie das, wenn man auf die Intentionen Gottes sieht, von Anfang an gewesen,[1] mag auch eine davon abweichende vorübergehend eine relative Berechtigung gehabt haben. Erkennt man den Zusammenhang bei Lc einmal an, so heben sich thatsächlich die Schwierigkeiten, weil die Deutung von v. 17 im pharisäischen Sinne durch die Umrahmung ausgeschlossen wird. Die Abgerissenheit der Sätze v. 15—18 erklärt sich aber vollkommen daraus, dass es eine Zornesrede ist, bei welcher die Zwischengedanken weggelassen und gleich die Einwendungen beantwortet werden, welche der Gegner auszusprechen keine Zeit findet. Es ist ja auch völlig undenkbar, dass die Überlieferung derartige scharfe Paradoxien Jesu angedichtet haben sollte. Wir finden sonst wohl, dass scheinbar ähnliche Aussprüche irrig zusammengestellt sind, aber nicht, dass Widersprüche künstlich konstruiert werden. Hiernach ist die Geringschätzung, mit welcher der lukanische Zusammenhang behandelt zu werden pflegt, nicht zu rechtfertigen. Dieselbe dürfte zusammenhängen mit der Dissonanz der Ausleger, zu welcher Lc 16 wohl mehr als irgend ein anderes Capitel in der Bibel Anlass gegeben hat. Unter der Missbefriedigung, welche Anfang und Schluss bei dem Ausleger zurückliessen, musste auch die kleinere Mitte mit leiden.

Vergleichen wir nun die beiden parallelen Sprüche, so hat man den Wortlaut bei Lukas auch insofern für originaler gehalten, als er nur von dem Häkchen, nicht aber von dem Jota redet.[2] Der Grund freilich, dass das Jod im Aramäischen als in derjenigen Schrift, in welcher zur Zeit Jesu der Bibeltext geschrieben gewesen sei, nicht der kleinste Buchstabe war — es war mit einem senkrechten Strich versehen und daher noch etwas grösser als das Waw —, ist nicht gerade durchschlagend, da es füglich genügt, wenn der als Beispiel angeführte Buchstabe einer von den kleinsten war, und die Rücksicht auf griechische Leser kann wohl die Wahl, aber nicht die Hinzufügung des Jota begreiflich machen.

[1] Hiernach begreift sich die Behauptung Luthers (Auslegung der Bergpredigt) zu Mt 5, 17, dass niemand, auch Christus selbst, das Gesetz nicht bessern könne.

[2] Dalman, Worte Jesu, I.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Immerhin ist die Hinzufügung hier mindestens ebenso begreiflich als die Weglassung. Dagegen dürfte der Ausdruck „Häkchen des Jota" recht sinnstörend sein. Beschränken wir uns auf die Bemerkung, dass kein Grund vorliegt, den Wortlaut bei Lukas in dieser Hinsicht für secundär zu halten. Durchsichtiger ist auch der Ausdruck: Es ist leichter, dass der Himmel und die Erde vergehe u. s. w. Darnach ist anzunehmen, dass das Gesetz Himmel und Erde überdauern wird. Denn dass der angegebene Zeitpunkt (das Vergehen von Himmel und Erde) ein nie eintretender sei, dürfte Jesus nicht meinen und auch aus dem Wortlaut nicht folgen. Aber auch bei Matthäus (Bis der Himmel und die Erde vergehe) ist nicht zu erklären, dass das Gesetz nur bis zum Weltuntergang dauern solle. Das ἕως lenkt lediglich die Gedanken bis zum äussersten Punkt der Vorstellung und sagt nichts darüber aus, was nachher folgt. Der Sinn ist: Eher wird der Himmel und die Erde vergehen.[1] Die Auslegung, dass das Gesetz mit dem Weltuntergang vergehen werde, steht mit der sonstigen Anschauung Jesu in Widerspruch. Denn derselbe tritt mit seiner Autorität für das Gesetz ein, und so findet Mt 24, 35 Anwendung. Der Wille Gottes geschieht im Himmel (6, 10), und deshalb kann von einem Ausserkrafttreten mit dem Weltuntergang keine Rede sein. Denn dass das Gesetz in der neuen Welt als forderndes vergehe, wenn es auch als erfülltes fortdaure, ist eine künstliche Unterscheidung, welche Jesu fremd ist. Der Zwang des Gesetzes soll schon jetzt aufhören. Eine dauernde Geltung spricht Jesus dem Gesetz nur zu, sofern es ein Ausdruck des heiligen Gotteswillens ist, und an diesem ändert der Weltuntergang nichts. Ob und inwieweit gesetzliche Vorschriften in der neuen Welt gegenstandslos werden, kommt nicht in Frage; denn diese Veränderung steht auf einer Stufe mit derjenigen, welche durch den Anbruch der neutestamentlichen Zeit herbeigeführt und von Jesus als eine Aufhebung des Gesetzes nicht anerkannt wird. Deshalb können auch die Worte: Bis alles geschehe, nicht besagen, dass das Gesetz ausser Kraft tritt, wenn alles geschehen sein wird; dieselben haben vielmehr nur den Zweck, der Negation die Position hinzuzufügen. Der Gedanke ist: Sondern es soll alles geschehen,[2] wobei das ἕως sich wieder aus der Absicht erklärt,

[1] Beyschlag, Neutestmtl. Theol., 1896, I, S. 111.

[2] Hugo Grotius (Annotationes in novum testamentum): Quare ἕως hic vim habet adversativam; non peribunt, inquit, quin imo penitus implebuntur. Dass diese Auffassung öfter vorgekommen ist, ist ersichtlich bei Tholuck (Ausführliche Auslegung der Bergpredigt); später ist sie freilich verschwunden. Selbstverständlich ist für ἕως das Lexikon nicht zu bereichern.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

die Gedanken bis zu dem äussersten Punkt der Vorstellung zu lenken. Doch diese Erklärung bedarf der Rechtfertigung. Bei einem rein grammatischen Verfahren können wir zu diesem Resultat nicht kommen, und das Recht, der grammatischen Interpretation — um mit Schleiermacher zu reden — durch die psychologische zu Hülfe kommen, kann nicht ohne weiteres als anerkannt gelten.[1] Es ist eine allgemeine stilistische Regel, dass eine negative Aussage durch eine positive zu ergänzen ist, während das Umgekehrte nicht nötig ist, eine Regel, die durch Ausnahmen nicht umgestossen wird und die sich naturgemäss in einer zum Parallelismus neigenden Redeform doppelt geltend machen muss. Sobald wir aber nach der positiven Ergänzung suchen, finden wir sofort, dass unsere Erwartung sich bestätigt. Und dann erklärt sich auch der Ausdruck. Setzen wir nämlich unsere Erklärung: Sondern es soll alles geschehen, in den Text hinein, so finden wir, dass dies schwerfällig und eine Verschlechterung des Wortlauts ist. Wenn nämlich die positive

[1] Die Möglichkeit einer gewissen Differenz zwischen dem, was gesagt, und dem, was gemeint ist, muss anerkannt werden. Zwei Hauptfälle mögen dies begründen. 1. Jesus ergänzt seinen Gedanken durch Voraussendung eines logisch untergeordneten, grammatisch aber nebengeordneten Ausspruchs zu einem Parallelismus. Beispiel: Mt 23, 3. Der Gedanke ist: Thut nicht nach den Werken der Schriftgelehrten und Pharisäer. Dem ist der Satz vorausgeschickt: Alles, was sie euch sagen, das thut und haltet, was, für sich allein genommen, das Gegenteil der wirklichen Meinung ergiebt. In der Unterordnung unter den Hauptgedanken besagt es aber nur, dass die Lehren besser sind als die Thaten und dass man, sofern die Pharisäer das Gesetz lehren, alles thun soll, was sie sagen. Das rechte Lehren wird hier einmal vorausgesetzt, um den Widerspruch zwischen Lehren und Thun desto schärfer hervorzuheben. Es ist nicht an sich, sondern im Verhältniss zu den Thaten anzuerkennen. Weil der Hauptsatz ein Verbot enthielt, so musste die Ergänzung die Form eines an sich gar nicht beabsichtigten Gebots haben. Ein ähnliches Beispiel ist Lc 14, 12—13. 2. Wenn zwei gleichwertige Gedanken einander correspondieren, so richtet sich die Ausdrucksweise der zweiten Hälfte nach derjenigen der ersten, auch wenn sie an zweiter Stelle gar nicht angemessen ist. Es genügt, dass sie an erster Stelle angemessen war. Beispiel: Mt 6, 20. Das Thesaurieren der himmlischen Schätze ist eine absurde Vorstellung, mag man erklären, dass man im Himmel Schätze deponieren, oder, was doch wohl näher läge, himmlische Schätze irgendwo deponieren solle. Der Ausdruck erklärt sich einfach aus dem Gegensatz zu dem Thesaurieren der irdischen Schätze und wäre trotz der Belege in der jüdischen Litteratur (Dalman, Worte Jesu) ohne diese Motivierung Jesu nicht zuzutrauen. Nach derselben Methode erklärt sich der Balken, der im Auge sitzt, und das Kamel, das verschluckt wird. Denn ein Splitter kann im Auge sitzen, und eine Mücke kann man verschlucken. Ein ähnliches Beispiel ist Mt 5, 16, wo mit Rücksicht auf die voraufgegangenen Bilder vom Licht der Imperativ mit dem Begriff des Leuchtens verbunden ist, zu dem er logisch nicht gehört. Die Jünger sollen nur die guten Werke thun; dann leuchten sie von selbst. Über derartige Dinge würde man sich leichter verständigen, wenn Schleiermachers „Hermeneutik und Kritik" nicht allzu sehr in Vergessenheit geraten wäre.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Ergänzung nur dem Interesse an einer formalen Abrundung ihren Ursprung verdankt und sachlich bedeutungslos ist, so ist es angemessen, dass sie sich nur schüchtern als solche hervorwagt und sich enger an den Hauptsatz anschliesst. Hieraus erklärt sich die Ungenauigkeit, dass die Ergänzung nicht dem Hauptsatz, zu dem sie gehört, sondern dem Nebensatz parallel gesetzt ist, indem der erste Nebensatz mit dem Hauptsatz als Einheit behandelt ist. So konnte die Ergänzung auch nachfolgen, während sie bei selbständiger Form hätte vorangehen müssen. Trotz der Unebenheit der Form, die nur ein Beweis von der unbegrenzten Biegsamkeit der Sprache ist, weist das zweimalige ἕως auf eine Correspondenz hin, und diese besteht in diesem Falle in dem Verhältnis der negativen und positiven Aussage. Mit dem allen soll nun aber nicht gesagt sein, dass diese Form von Jesus selbst herstamme. Wir müssen der Überlieferung schon zutrauen, dass sie mit einem richtigen Gefühl für Sprache und Stilistik gearbeitet hat.[1] Die Form bei Lukas ist präciser, und da hier der Gedanke positiv gewandt ist, so fehlt naturgemäss die Ergänzung. Schon deshalb sollte man auf den kleinen Nebensatz keine Häuser bauen. Aber auch wenn derselbe ursprünglich wäre, so erklärt er sich aus formalen Rücksichten und ist sachlich bedeutungslos, doch so, dass der Ausdruck, dass alles geschehen soll, den Begriff der fortdauernden Gültigkeit noch überbietet. Ist diese Steigerung auch nur eine formale, so correspondiert sie trotzdem der sachlichen Steigerung von dem Nichtauflösen zu dem Erfüllen in v. 17.

Indem wir nun endlich zur Hauptsache kommen, fragen wir zunächst lediglich, wie der Evangelist verstanden sein will. Wir können ihn nicht für so gedankenlos halten, dass er in die durch und durch antipharisäische Bergpredigt einen echt pharisäischen Satz eingefügt haben sollte, ohne den Widerspruch zu merken. Den Versuch, das Wort im Sinne des Zusammenhangs zu verstehen, sind wir ihm mindestens schuldig. Hierbei wird in Betracht zu ziehen sein, dass nicht nur der Evangelist, sondern auch die Generation, für welche er schrieb, sich der pharisäischen Denkweise schon entwöhnt hatte,[2] so dass der erstere das Missverständnis, als sollten die Schriftzüge am Gesetz heilig gesprochen werden, nicht befürchtet haben wird. Aber das ist lediglich ein Postulat; eine andere Frage ist, ob es sich rechtfertigt. Gar keine Hilfe dürfte

[1] Heinrici, Die Bergpredigt (Beiträge zur Geschichte und Erklärung des N. Test., II), S. 81: Die Herrnsprüche sind „gewissermassen griechisch neu geboren".

[2] Vergl. Osiander, Die Stellung Jesu zum Gesetz. „Theol. Stud. u. Krit." 1890. S. 132—134.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

liegen in der Deutung des Jota und Häkchen auf die Ritualgebote, auf welche Jesus keinen besonderen Wert legt und auf welche ein so nachdrückliches Wort sich schwerlich in erster Linie beziehen kann. Eine Unterscheidung zwischen Sitten- und Ritualgebot ist nicht angedeutet, und es standen wichtigere Dinge zur Erörterung als eine Belehrung über den geistlichen Wert der Ceremonien. Man könnte zwar meinen, dass gerade an die Ritualgebote sich der Vorwurf der Auflösung geknüpft und dass Jesus Anlass gehabt habe, sich nach dieser Richtung zu verteidigen. Aber es ist doch mindestens zweifelhaft, ob derartige Conflicte schon vorgekommen waren, und wenn Jesus seinen eigenen Standpunkt principiell beleuchtet, so treten die sittlichen Grundsätze, aber nicht die Ritualgebote in den Vordergrund. Vor allen Dingen aber ist die geistliche Deutung der Riten nicht möglich ohne eine Aufhebung des Buchstabens; ja hier tritt der Gegensatz zwischen dem geschriebenen Gesetz und seiner „Erfüllung" viel schärfer als sonst hervor, und deshalb bereitet uns bei dem Gedanken an die Ritualgebote die scheinbare Conservierung der Schriftzüge nur um so grössere Schwierigkeiten. Möglich ist die Deutung nur, wenn man das Wort von dem Jota und Häkchen bereits bildlich genommen und dahin umgedeutet hat, dass von dem Gesetz nach seinem wesentlichen Gehalt nicht das Geringste vergehen soll, die Schriftzüge aber preisgiebt. Das ist ja aber gerade die Frage, ob solche Umdeutung erlaubt ist. Hat man diesen Schritt einmal gethan, so liegt kein Anlass mehr vor, in erster Linie an die Ritualgebote zu denken. Sagt man aber, Jota und Häkchen sollten nur so lange gelten, bis alles geschehen sei, d. h. bis die Ritualgebote ihre geistliche Erfüllung gefunden haben, so ist zu erwidern, dass diese Erfüllung von Jesus gebracht wird und dass alsdann die Buchstaben erst recht nicht noch auf eine unabsehbare Zukunft gelten können. So richtig es ist, dass auch in den Riten ein religiöser Kern liegt, den Jesus nicht wegwerfen will, so ist doch zu bemerken, dass uns diese Erwägung in der vorliegenden Schwierigkeit um keinen Schrift weiter hilft und dass sie im übrigen ganz fern liegt. Vergeblich ist es auch, den ferneren Bestand des Jota und Häkchen daraus zu erklären, dass im Gesetz der Inhalt nur mit der Form gegeben und aus dieser Form die sittliche Idee fort und fort zu eruieren, die Form also unentbehrlich sei.[1] Ist die sittliche Idee einmal herausgeschält, so ist die Form damit hinfällig geworden, und diese Arbeit vollbringt Jesus. Mag die Form ihren Wert

[1] Achelis, Die Bergpredigt. 1875.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

für die Schriftgelehrsamkeit behalten, den religiösen Wert hat sie eingebüsst. Eine Lösung der Schwierigkeit bieten die bisher angedeuteten Wege nicht. Versuchen wir es einmal mit der Grammatik. Das ἀπὸ τοῦ νόμου ist abhängig von παρέλθῃ, so dass also gar nicht unmittelbar von dem Jota und Häkchen des Gesetzes die Rede ist. Ist aber der Ausdruck absolut gebraucht, so werden wir schliessen, dass es sich um Bestandteile eines Wortes handelt, und dann ergiebt sich, dass das Gegenbild für Jota und Häkchen diejenigen Gesetzesbestimmungen sind, welche für das Gesetz in seiner Gesamtheit dieselbe Bedeutung haben wie die kleinen Schriftzüge für ein Wort. Damit soll nicht behauptet werden, dass die andere Auslegung, nach welcher das Gesetz die Jota und Häkchen hat, nicht auch möglich sei; aber sie ergiebt sich durch die Wortstellung als die ferner liegende. Dagegen entspricht die erste Deutung dem gesunden Menschenverstand, da das Gesetz als ganzes keine Häkchen hat, sondern nur jedes in ihm enthaltene Wort wie jedes geschriebene Wort überhaupt. Da nun demjenigen, der ein Wort schreibt, nicht gestattet werden kann, hierbei von einem Häkchen abzusehen, so liegt in dem Ausdruck schon der Gedanke der Unantastbarkeit. Es handelt sich gar nicht in erster Linie um die Kleinheit, sondern um die Wichtigkeit trotz der Kleinheit, um die Bedeutung der kleinen Bestandteile für das Ganze. Dasselbe Verhältnis findet beim Gesetz statt, bei dem auch die kleinen Bestandteile für das Ganze wichtig sind. Das ist ein nach allen Gesetzen der Logik völlig einwandfreier Vergleich, und er steht im Text, sobald wir uns nur entschliessen, Jota und Häkchen als Bestandteile eines Wortes zu begreifen. Allerdings ist der Vergleich nicht ausgeführt; der Begriff des Vergehens steht ausserhalb desselben; er hätte sonst noch zweimal dastehen müssen, wodurch aber die Correspondenz mit dem Vergehen von Himmel und Erde verloren gegangen wäre. Die Zusammenziehung des Vergleichs war also eine stilistische Notwendigkeit. Übrigens wäre es auch ein wunderlicher Ausdruck gewesen, die Unvergänglichkeit eines Häkchens zu betonen, und der Begriff der Vergänglichkeit resp. Unvergänglichkeit (statt Wichtigkeit) wurde durch die Rücksicht auf das Vergehen von Himmel und Erde erfordert. Die Sache war auch wieder zu selbstverständlich, als dass sie einer genaueren Ausführung bedurft hätte. Auch wir bedürfen dieser Ausführung nicht und können den Gedanken einfach so wiedergeben: Es soll kein Jota oder Häkchen, nämlich kein kleiner, aber für das Ganze wichtiger Bestandteil, vom Gesetz vergehen. Ist dieser Weg möglich, was weiterer Erwägung anheimgestellt werden

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

mag, so ist er auch der einzig erlaubte, da der Exeget verpflichtet ist, einen Schriftsteller aus seinem Zusammenhange heraus zu verstehen. Wenn man gesagt hat, jeder Versuch, unsern Satz anders als im pharisäischen Sinne zu deuten, käme auf die Anweisung hinaus, wo Buchstabe steht, Geist zu verstehen, so lässt sich ein derartiger Vorwurf gegen jedes richtige Verständnis einer bildlichen Ausdrucksweise erheben. Störend ist nur, dass Lukas von dem Häkchen des Gesetzes redet, also zur Einschiebung des Begriffes „Wort" keinen Raum lässt. Aber für ihn lag ja auch kein Anlass vor, den Ausdruck zu mildern, wodurch ja nur die doch offenbar beabsichtigte Paradoxie abgeschwächt wäre. Soviel zur Rechtfertigung des ersten Evangelisten. Betrachten wir nun aber die Worte als von Jesus selbst herrührend, so erhebt sich das neue Bedenken, dass die Zuhörer Jesu in der pharisäischen Denkweise lebten und jedenfalls sehr geneigt waren, das Wort vom Jota und Häkchen in Anwendung auf das Gesetz auf dessen Schriftzüge zu deuten.[1] Unter diesen Umständen müssen wir doch sagen, dass der Matthäus-Bericht einem solchen Missverständnis nicht mit genügender Deutlichkeit vorbeugt. Es dürfte daher immer schwierig bleiben, denselben als von Jesus selbst herstammend begreiflich zu machen. Aber darauf kann man auch verzichten, wenn man die ursprüngliche Stelle für den auffälligen Satz in Lc 16, 17 gefunden hat. Es ist von vornherein unwahrscheinlich, dass Jesus ein so scharf pointiertes, nur in einem ganz bestimmten Zusammenhange — als Teil einer Paradoxie — verständliches Wort zweimal geredet haben sollte. Immerhin handelte es sich um ein zweifellos echtes Jesuswort, und wenn die Überlieferung es nicht im pharisäischen Sinne verstand, so bedarf es keiner Erklärung, wie sie dazu kam, es bei Matthäus einzufügen.

Aber keineswegs ist nun v. 19, zu dem die Parallele fehlt, ebenso zu behandeln.[2] Jesus warnt vor der Auflösung der kleinsten Gebote, woraus denn folgt, dass sie für ihn nicht klein, sondern bedeutungsvoll sind. Das τούτων dürfte sich auf diejenigen kleinsten Gebote beziehen, welche das Gegenbild für Jota und Häkchen sind, ist aber, wenn man v. 18 weglässt, nicht wohl zu gebrauchen. Jesus nennt die Gebote im

[1] In der jüdischen Litteratur giebt es ähnliche Ausdrücke. Vergl. Barth, Hauptprobleme des Lebens Jesu. S. 96.

[2] Schleiermacher (Über d. Schr. des Luk. S. 207) urteilt, dass sich alles sehr genau zusammenschicke, wenn man v. 17 und 19 unmittelbar mit einander verbinde. Auch Heinrici (S. 30f.) findet, dass vorzugsweise v. 18 beschwerend dazwischen trete; allerdings lässt er v. 19 dann auch mit fallen.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Sinne seiner Gegner klein,[1] und wir dürfen die stark polemische Tendenz, welche durch den negativen Anfang v. 17 wie durch v. 20 bestätigt wird, nicht ausser Acht lassen. Doch können die sittlichen Grundprincipien auch insofern als klein erscheinen, als sie in dem geschriebenen Gesetz stark in den Hintergrund treten, endlich auch, weil sie nicht nur seitens der Pharisäer, sondern überhaupt als klein beurteilt zu werden pflegen. Hat man doch derartige Verstösse im Katechismus-Unterricht bis in die neueste Zeit als „feine Übertretungen" behandelt. Wollte Jesus aber selbst zwischen den kleinsten und grossen Geboten unterscheiden, so müsste man den Ausdruck erwarten: Wer das kleinste von diesen Geboten auflöst. Nun aber haben wir hier dieselbe Form wie 25, 40, wo es auch nur für die falsche Anschauung der Hörer, nicht aber für Jesus neben den kleinsten Brüdern grössere giebt. Die Erfüllung des Gesetzes durch Jesus besteht ja gerade darin, dass er diejenige Seite, welche für klein geachtet wurde, zur Geltung bringt, indem er alle Forderungen auf ein Grundprincip wahrer Sittlichkeit zurückführt.[2] So giebt v. 19 eine Erläuterung zu v. 17. Jesus erfüllt, indem er gross macht, was für klein geachtet wurde, nämlich die strengen ethischen Consequenzen des Gesetzes.[3] Dem „kleinsten Gebot" correspondiert der Ausdruck, dass, wer es auflöst, ein kleinster genannt werden soll. Es steht nicht da: „Kleinster im Himmelreich", wogegen schon die Wortstellung, sondern: Er soll als kleinster genannt werden im Himmelreich, d. h. es soll vom Standpunkt des Himmelreichs aus ein sehr ungünstiges Urteil über ihn ergehen. Daraus folgt aber, dass er überhaupt nicht hineinkommen wird.[4] Damit wird keineswegs ἐλάχιστος gleich nullus genommen, was allerdings „zu stark" wäre, sondern es besagt nur, dass das Urteil ungünstig lautet. Für das Himmelreich kommen alle in Betracht, und darum werden in demselben auch diejenigen genannt, die

[1] Calvin, Harm. evang. — Kuinoel, Commentarius in libros novi testamenti historicos. 1807.

[2] Luther (Auslegung der Bergpredigt) erklärt schon zu v. 18, Jesus wolle den Spiess umkehren und beweisen, dass die Gegner „das Gesetz geschwächt und aufgelöst und dafür ihre Glossen drangeschmiert haben."

[3] Vergl. Ritschl, Entstehung u. s. w. 2. Aufl., S. 39.

[4] So Luther, Calvin, Hugo Grotius, Bengel (Gnomon 1773), auch noch Kuinoel (1807). Die Neueren pflegen auf eine niedere Stufe im Himmelreich zu deuten. Stier (Reden Jesu, 1851) meint, es grenze an den Ausschluss, sei aber noch nicht ganz dasselbe, und Kübel (Matth.-Ev.) will die Antwort auf die Frage, ob der Auflöser der kleinsten Gebote überhaupt in das Himmelreich hineinkomme, ganz abgelehnt wissen. Die Unmöglichkeit der in der Neuzeit gewöhnlichen Erklärung ist diesem Autor nicht zweifelhaft.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

gar nicht hineinkommen, und die Art, wie man dort von ihnen spricht, ist ein Urteil. Der Einwand, dass dies anders und deutlicher hätte ausgedrückt werden können, ist unberechtigt; denn damit wäre ja die Correspondenz mit dem kleinsten Gebot verloren gegangen. Das ἐν soll auch nicht erklärt werden: vom Standpunkt aus, sondern es sagt, wo das Nennen stattfindet, und wie sollte man im Himmelreich anders reden als von seinem Standpunkt aus? Wer aber thut und lehret, nämlich die kleinsten Gebote — denn da keins von ihnen aufgelöst werden darf, so kommt es auf ihre Gesamtheit an — dieser soll als ein grosser genannt werden im Himmelreich. Wie aber, wenn er die grossen Gebote nicht thut? Denn dass wir ein anderes Objekt (Gebote überhaupt) ergänzen, ist deshalb unberechtigt, weil nicht einzusehen ist, warum dies, wenn gemeint, nicht auch gesagt wäre, da es keinerlei stilistische Störung verursacht hätte.[1] Dass aber, wer das Kleinste (Unwichtige) thut, auch das Grosse (Wichtigere) thun wird, ist deshalb ein Trugschluss, weil das Grosse auch das Schwierigere zu sein pflegt. Einen Sinn hat die Stelle nur dann, wenn die kleinsten Gebote auch die schwierigsten sind, womit sie aber aufhören, die kleinsten zu sein. Denken wir an die Ritualgebote, so kann deren Befolgung nach dem wörtlichen Verstande keine Grösse im Himmelreich verbürgen, und dann sind sie auch im Sinne der Zuhörer nicht klein. Betrachten wir sie aber nach ihrer Erfüllung, setzen wir z. B. an die Stelle der levitischen Reinheit die Reinheit des Herzens, dann sind sie im Sinne Jesu nicht mehr klein, sondern mit den grossen identisch. So verschwindet der Unterschied zwischen dem Sitten- und Ritualgebot, weshalb er denn auch für Jesus nicht existiert, wenn derselbe auch auf die Rolle, welche die Riten bei seinen Zuhörern spielen, Rücksicht nehmen muss. Also kann der Ausdruck „kleinste Gebote“ durch den Hinweis auf die Ritualgebote auf keinen Fall verständlich gemacht werden. Es bleibt nur übrig, auf die vermeintlich kleinsten Gebote zu deuten, welche im Sinne Jesu gross, ja die Hauptsache sind, was selbstredend die Ritualgebote nicht sein können, höchstens dass sie indirect, sofern an ihre Erfüllung gedacht wird, mit eingeschlossen sind. Nur so begreifen wir, wie schon dem Thäter der kleinsten Gebote eine Grösse im Himmelreich zugesagt werden kann. Der Ausdruck „gross“ besagt, dass das Urteil günstig

[1] Selbstverständlich ist der Schluss hinfällig, wenn man v. 19a auf einen Menschen gedeutet hat, welcher abgesehen von dem einen kleinen alle Gebote hält, nicht nur die kleinen, sondern auch die grossen. Sind die letzteren in 19a hinzuzudenken, dann freilich auch in 19b.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

lautet, wobei nur, um jeglichem Missverständnis vorzubeugen, der Superlativ vermieden ist. Von irgendwelchen Rangstufen im Himmelreich ist nämlich in der ganzen Stelle keine Rede. Was sollte auch die Warnung bedeuten, dass man im Himmelreich nur den untersten Platz bekommen werde? Mehr soll überhaupt niemand begehren, und man brauchte es mit den kleinsten Geboten so genau nicht nehmen, wenn dabei immer noch ein Platz im Himmel gesichert wäre. So etwas sollte man Jesu nicht zutrauen. Für ihn kann es gar keine kleinen und grossen Gebote geben, da er alle Gebote auf ein Grundprincip zurückführt, wonach das kleinste mit dem grössten identisch ist. Alle peripherischen Gebote stehen mit dem Centrum in Verbindung, und wenn sie verletzt werden, so ist das Grundprincip wahrer Sittlichkeit, also das grösste Gebot, übertreten. Mit Unrecht beruft man sich für die gegenteilige Anschauung auf 22, 35—40. Wenn Jesus ein Hauptgebot anerkennt, so wehrt er den naheliegenden Schluss, als ob es daneben ein minderwertiges geben könne, sofort ab mit dem Bemerken, dass ein anderes dem ähnlich sei. Das Gebot der Liebe zu Gott ist nur insofern das grosse und erste, als es das Gebot der Nächstenliebe schon mit in sich schliesst und weil Gott grösser ist als der Nächste. Andere Gebote aber, welche nicht unter dieses Princip fallen, giebt es überhaupt nicht. Und auch die Unterscheidung von leichten und schweren Geboten (23, 23) führt zu keinem andern Resultat. Das Leichte, nämlich das Verzehnten der Feldfrüchte, ist überhaupt nichts, was das Gewissen bindet. Man soll es zwar thun, aber nur deshalb, weil die Zeit der Aufhebung der alttestamentlichen Cultusordnung noch nicht gekommen ist.[1] Indem die Pharisäer das Leichte thun und das Schwere vernachlässigen, thun sie damit gänzlich nichts Gutes. Hiernach verstehen wir 5, 19 dahin, dass sich Jesus hier mit der grossen Hauptfrage, wer ins Himmelreich hineinkommt und wer nicht, beschäftigt und nicht mit scholastischen Unterscheidungen, von denen sich auch im weiteren Verlauf der Bergpredigt keine Spur findet. Mit dem Auflösen kann hier nur dasjenige mittels Übertretung gemeint sein, weil das Lehren daneben genannt ist und das Thun den Gegensatz bildet. Bei den Zuhörern tritt die Frage nach dem Thun des Gesetzes in den Vordergrund vor derjenigen nach der Lehre. Anders ist dies bei der Person Jesu, und es ist daher nicht zu schliessen, dass dann auch in v. 17 von einem Auflösen mittels Über-

[1] Tholuck (zu Matth. 5, 18) bemerkt zu 23, 23, dass Jesus den Standpunkt der Connivenz einnehme.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

tretung die Rede sein müsse. Eher könnte man sagen, Jesus habe in v. 19 das Lehren nur deshalb hinzugefügt, um den Zusammenhang mit v. 17, welcher ausschliesslich hiervon handelte, herzustellen. Dann würde in v. 19 das Thun und Lehren auf dasselbe hinauskommen, d. h. es würde ein Lehren durch Beispiel gemeint sein. Doch kann man auch annehmen, dass Jesus nicht nur das thatsächliche Verhalten, sondern auch die Lehre der Pharisäer angreifen will. Wir haben nun für das Auflösen in v. 17 und 19 einen verschiedenen Sinn gefunden, was durch den Unterschied des καταλῦσαι und λῦσαι nicht als genügend gerechtfertigt erscheint. Immerhin ist es doch zu beachten, dass die Wahl genau desselben Ausdrucks vermieden ist. Aber warum dann nicht ein anderes Wort? Nun eben deshalb nicht, weil die Gedanken trotz der formalen Verschiedenheit correspondieren, weil es sich in beiden Fällen um Achtung resp. Nichtachtung des Gesetzes handelt.

Wir finden so einen klaren Zusammenhang. In v. 17 verwahrt sich Jesus gegen den Vorwurf, als ob er das Gesetz auflöse, indem er dasselbe vielmehr nach seinen eigentlichen Intentionen zur Geltung bringen will. In v. 19 giebt er den Vorwurf zurück, indem er andeutet, dass seine Gegner, die sich nicht als solche besonders bemerklich gemacht zu haben brauchen, das Gesetz auflösen, da sie diejenigen Gebote, welche gerade die Hauptsache sind, d. h. die sittlichen Grundprincipien, als klein behandeln und vernachlässigen. Aber freilich bewegt sich v. 19 in Andeutungen, die nicht ohne weiteres klar sind. Deshalb sagt Jesus in v. 20 deutlicher, wen er mit den Leuten meint, welche die kleinsten Gebote auflösen, — es sind die Schriftgelehrten und Pharisäer — und wie das gemeint ist, dass sie als kleinste genannt werden sollen im Himmelreich, — sie sollen überhaupt nicht hineinkommen. So ist das γάρ wohl motiviert. Man kann entweder sagen, dass es das Allgemeine durch das Besondere begründet, oder man kann es mit „nämlich" übersetzen.[1] Der Ausdruck: Wenn nicht eure Gerechtigkeit besser ist, über (die) der Schriftgelehrten und Pharisäer hinaus, enthält einen völlig unanstössigen, lediglich den Nachdruck erhöhenden Pleonasmus. In v. 20 ist das Thema der Bergpredigt enthalten. Sie handelt von der Gerechtigkeit des Himmelreichs, wobei die Stellungnahme zur alttestamentlichen Offenbarung und die Polemik gegen die Pharisäer nur Mittel zum Zweck ist, weshalb v. 17—19 nur als Übergang zum Thema in Betracht kommen. Der ganze Abschnitt

[1] Wilke-Grimm, Lexikon unter γάρ II² und III.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

v. 17—20 wäre auch als Thema zu lang. Wenn man auch v. 16 als Thema vorgeschlagen hat, so ist dieser Satz gar zu allgemein, weil er den im Vordergrunde stehenden Begriff des Himmelreichs vermissen lässt, und wenn er auch von der Gerechtigkeit der Himmelreichsjünger handelt und insofern mit v. 20 auf dasselbe hinauskommt, so ist als Thema nicht wohl ein Satz zu gebrauchen, in den man die Hauptbegriffe erst hineininterpretieren muss. Doch das näher zu begründen, fällt nicht mehr in den Rahmen dieser Untersuchung.

[Abgeschlossen am 26. Oktober 1902.]

7. 11. 1902.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Miscellen.

Eine Spur des Petrusevangeliums.

Dem verdienstvollen jüngsten Bearbeiter der ausserkanonischen Evangelienreste[1] möchte ich dadurch meinen Dank abstatten, dass ich eine Erwähnung, wohl die späteste, des Petrusevangeliums aus dem Dunkel hervorziehe.[2]

In der grossen griechischen Legendenhandschrift des XI. Jahrhunderts, welche die Wiener Hofbibliothek als cod. hist. gr. n. 3 besitzt[3], steht zum Schluss eines der seltsamsten Erzeugnisse kirchlicher Fabulistik, ein zu der ungewöhnlichen Ausdehnung von 126 Blättern in Grossfolio (f. 265^r—390^v) ausgewachsener Roman, der mit der Lehrthätigkeit des Petrus anhebt und mit der Wirksamkeit seines Jüngers Pankratios zugleich die Anfänge der christlichen Kirche der Insel Siciliens schildert. Seiner Hauptmasse nach (von f. 275 an) spielt er in der Umgegend von Tauromenion. Der Wortschatz und die sprachliche Form des Romans können den Freunden des vulgären Griechisch eine Herzenslabung sein. Abgesehen von den Beziehungen auf die Dogmen des Concils von Chalkedon und auf die gottesdienstlichen Institutionen der ausgebildeten griechisch-orthodoxen Kirche gestattet der besondere Nachdruck, der auf die Bilderverehrung gelegt wird, einen Schluss auf die Zeit. Ich möchte vermuten, dass ein mit Phantasie begabter griechischer Mönch, den die Bedrängnis der Bilderstürme aus seinem Vaterland nach dem Westen getrieben hatte, diesen Roman in und für Sicilien verfasst hat.

[1] Antilegomena: Die Reste der ausserkanonischen Evangelien und der urchristlichen Überlieferungen, herausgegeben und übersetzt von E. Preuschen. Giessen 1901.

[2] Die Hauptstelle hatte bereits A. Dieterich in der Nekyia S. 231 Anm. 2 veröffentlicht.

[3] Eine Beschreibung der Handschrift gibt Nessels Catalog pars V p. 5ff.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Bevor Petrus mit dem neu gewonnenen Pankratios das Dorf bei Antiocheia verlässt, wo der letztere bisher als Einsiedler gehaust hatte, trägt er Sorge dafür, dass Bilder ebenso des Heilands wie des Apostels Petrus und des Pankratios hergestellt werden, und verfasst selbst seine Erzählung vom Lebenslauf des Heilands. Die durch ein cη(μείωcαι) am Rand hervorgehobenen Worte*) lauten f. 267v f.:

ταῦτα οὖν λαλήcας ὁ μακάριος ἀπόcτολος Πέτρος προcκαλεcάμενος Ἰωcὴφ τὸν ζωγράφον λέγει αὐτῷ· Ποίηcόν μοι τὴν ‖ εἰκόνα τοῦ [268r] κυρίου μου Ἰηcοῦ Χριcτοῦ, ἵνα ἰδόντες ἐπὶ πλέον πιcτεύcωcιν ὁρῶντες τὸν τύπον τῆc μορφῆc καὶ ὑπόμνηcιν λαμβάνωcιν τῶν παρ' ἡμῶν εἰc αὐτοὺc κηρυχθέντων. ὁ οὖν ζωγράφος λαβὼν ἐγκηρότατα[1] χρώματα ἐζωγράφηcεν τὴν εἰκόνα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰηcοῦ Χριcτοῦ. ὁ δὲ ἀπόcτολος φηcί· Ζωγράφηcον[2], τέκνον, καὶ τὴν ἐμὴν καὶ τὴν τοῦ ἡμετέρου ἀδελφοῦ Παγκρατίου, ἵνα λέγωcιν οἱ εἰc ὑπόμνηcιν λαμβάνοντεc· οὗτοc ἦν ὁ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ κηρύξαc ἐν ἡμῖν ὁ ἀπόcτολος Πέτροc, καὶ διὰ τὸν ἀδελφὸν Παγκράτιον· οὗτοc ἐcτὶν ὁ οἰκοδημήcαc τὸν πύργον τοῦ cκευοφυλακίου. ὁ οὖν παῖc ὁ ζωγράφοc καὶ ταύταc ἐπετέλεcεν ἐπιγράψαc ἑκάcτην εἰκόνα τὸ ἴδιον ὄνομα.

Οὕτωc οὖν ἐποίουν οἱ ἅγιοι ἀπόcτολοι ἔν τε πόλεcιν καὶ κώμαιc ἀπὸ Ἱεροcολύμων ἕωc Ἀντιοχείαc. ἀναλογιcάμενοc[3] δὲ Πέτροc πεποίηκεν τὴν ἱcτορίαν ἅπαcαν τῆc ἐνανθρωπήcεωc τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰηcοῦ Χριcτοῦ, καθὼc[4] τὴν ἐκκληcίαν διεκόcμου[5] ἀπ' ἀρχῆc, ὅτε ὁ ἄγγελοc τὸ Χαῖρε κέκραγεν τῇ παρθένῳ μέχριc ὅτου καὶ ἀνελήφθη ὁ κύριοc Ἰηcοῦc Χριcτόc.

εἰ[6] δὲ οὐκ ἦν κεκρυμμένον αὐτοῖc ἀλλ' ἐν ἑτέρᾳ πόλει ἢ κώμῃ[7] ἐcπουδάζετο παρ' αὐτοῖc· ἐνετυποῦcαν[8] αὐτὰc ἐν πίναξιν ἢ χαρτώοιc, καὶ παρεδιδόαcιν[9] τῷ ἐπιcκόπῳ, καὶ αὐτὸc μετὰ τὴν πλήρωcιν τῆc οἰκοδομῆc ἀνετύπου[10] αὐτάc· ἃc καὶ φόβῳ παραινοῦcαν[11] τιμᾶcθαι ὡc ὁρῶντεc τῶν ἱcτοριῶν τοὺc τύπουc. Ὁ οὖν μακάριοc Παγκράτιοc κτλ.

---

*) Die Hs. kennt bis auf seltene Ausnahmen stummes iota nicht; die übrigen Abweichungen des Textes von der Hs. folgen unten.

1 ἐγκηρώτατα Hs. 2 ζωγράφιcον 3 ἀναλογηcάμενοc 4 καθῶc

5 διεκοcμούcαν (am Rand corr. διεκόcμηcεν) ὅτε ὁ] ὁ von 1. Hand ergänzt

6 Die folgenden unverständlichen Worte zeigen, dass vor εἰ δὲ etwas ausgefallen sein muss.

7 ἡ κόμη (κω Rand) 8 ἐνετυποῦcαν: Rand τύπ*ν (offenbar [ἐνε]τύπουν)

9 παρεδιδώαcιν: Rand δώκαcι

10 ἀνετύποι, am Rande που

11 παραννοῦcαν so die Hs., am Rand ρηνουν.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

In dieser Stelle, die ich in ihrem ganzen Zusammenhange vorgeführt habe um von dem Geist des Werks einen Begriff zu geben, sehen wir also den Inhalt des Petrusevangeliums kurz umrissen, und wenigstens Anfang und Ende genau bezeichnet. Darf diese Andeutung als geschichtliches Zeugnis gelten? Die Frage fällt zusammen mit der weiteren: Hat der Verfasser noch das Petrusevangelium gekannt und gelesen? Dass wir darauf mit einem überzeugten Nein antworten dürfen, verdanken wir dem weiteren Inhalt des Romans. Pankratios hält auf Sicilien einen grossen Lehrvortrag (f. 289^{v} bis 300^{r}), der einen Überblick der gesamten Heilsgeschichte von Erschaffung der Welt bis zur Mission des Petrus und Pankratios gibt. Hier wird denn auch der Inhalt des Evangeliums auseinandergesetzt. Um jede Hoffnung, in dieser Schrift zuverlässige Auszüge des Petrusevangeliums finden zu können, aufzuheben wird es zweckmässig sein, den evangelischen Teil jenes Lehrvortrags nach der Handschrift den Lesern vorzuführen, die ohne jedes weitere Wort darin die conventionelle auf der Harmonisierung der kanonischen Evangelien beruhende Überlieferung der Kirche wiederfinden werden:

[298 r] καὶ ταῦτα πάντα, τεκνία μου, τὰ μὲν ὁ θεὸς προετύπωσεν, ‖ τὰ δὲ οἱ προφῆται ἐκήρυξαν· πᾶν δὲ ἐκ τοῦ θεοῦ, ὡς ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα. ὅτε ἡ χρηστότης[1] τοῦ θεοῦ ἐγγίσαca ἦν[2] πρὸς ἡμᾶς ἐπισκέψασθαι τοῦ κατελθεῖν τὸν θεὸν λόγον καὶ σάρκα τὴν ἡμῶν φορέσαι καὶ σῶσαι λαὸν Ἰσραὴλ καὶ προσκαλέσασθαι πάντα τὰ ἔθνη, ὁ ἀγαθὸς λόγος καὶ θεὸς ὁ συναΐδιος τῷ πατρὶ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι ἐθάρρησεν[3] μόνῳ τῷ πρωτοστάτῃ τῶν ἄνω δυνάμεων Γαβριὴλ τῷ πυριμόρφῳ· ἦν δὲ ἡ πανένδοξος θεοτόκος ἐξ οἴκου καὶ πατριᾶς[4] Δαβίδ, παρθένος καὶ ὅλη ἁγία καὶ ἄμωμος, μεμνηστευμένη ἀνδρὶ προγαμιαίῳ, ὀνόματι Ἰωσήφ· καὶ ὄνομα τῆς ἀειπαρθένου Μαριάμ. ὡς δὲ ἐπιστεύθη ὁ ἄγγελος τὸν θεῖον λόγον καὶ θεόν, κατελθὼν εἶπεν αὐτῇ· Χαῖρε κεχαριτωμένη, ὁ κύριος μετὰ σοῦ. συνέλαβεν δὲ ἡ ἁγία παρθένος, καὶ ἔτεκεν τὸν θεὸν ἐν σαρκὶ ἀτρέπτως ἀναλλοιώτως[5] ἀσυγχύτως θεὸν καὶ ἄνθρωπον παρ' ἡμῖν τοῖς τὰ Χριστιανικὰ πειθαρχήματα[6] κηρύσσουσιν· αἰσχυνθήτωσαν Ἰουδαίων μιαραὶ συντυχίαι, καταπεσάτω ἡ πλάνη καὶ ἡ ἀχλὺς τῆς εἰδωλολατρείας χάριτι τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. ταύτην τὴν γέννησιν ἄγγελοι ἐμαρτύρησαν οὐρανόθεν, φρικτὸν ὕμνον ἀναπέμψαντες, καὶ ποιμένες τὸ θαῦμα [288 v] ἑώρακαν· ὡς καὶ μάγοι ἀπὸ ἀνατολῶν δῶρα προσήνεγκαν. ὁ ‖ οὖν διάβολος γνοὺς[7] τὸ μυστήριον καὶ ἀκούσας παρὰ τῶν ἀγγέλων τὴν δοξο-

1 χριστότης Hs. 2 ἦν 3 πνεύματι· ἐθάρρησεν 4 πατριὰς δᾶδ 5 ἀναλυώτως 6 πηθαρχήματα 7 γνοῦς.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

λογίαν καὶ ἑωρακὼς τοὺς μάγους τὰ δῶρα[1] προσενέγκαντας εἰςῆλθεν εἰς τὴν καρδίαν Ἡρώδου τοῦ βασιλέως, καὶ ταράξας πᾶσαν τὴν διάνοιαν αὐτοῦ, προσεκαλέσατο τοὺς μάγους, καὶ ἐπείσθη παρ' αὐτῶν τὴν ἀληθῆ γνῶσιν τοῦ Χριστοῦ. εἶπεν δὲ πρὸς αὐτοὺς Ἡρώδης· Ἀπέλθατε καὶ ἐπὰν εὕρητε τὸν τεχθέντα βασιλέα, ἐλθόντες εἴπατε κἀμοί, ἵνα κἀγὼ ἐλθὼν προσκυνήσω αὐτόν. οἱ οὖν μάγοι οὐ προσέσχον τοῖς λόγοις τοῦ βασιλέως, ἀλλὰ δι' ἄλλης ὁδοῦ ἀνεχώρησαν εἰς τὴν χώραν αὐτῶν. ὑπεισῆλθεν δὲ ὁ διάβολος εἰς τὴν καρδίαν Ἡρώδου, καὶ θυμοῦ καὶ ὀργῆς πλησθεὶς ἀνεῖλεν πάντας τοὺς παῖδας[2] ἀπὸ διετοῦς καὶ κατωτέρω. ὁ δὲ κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ τὰ πάντα συστησάμενος ἦν ἐν Βηθλεὲμ[3] ὑπὸ σπήλαιον, καὶ ἔκειτο ἐσπαργανωμένος[4] φάτνῃ ἀλόγου. καὶ ἐξάραντες Ἰωσὴφ καὶ ἡ μήτηρ αὐτοῦ, θείου ἀγγέλου αὐτοῖς κατ' ὄναρ ἐμφανισθέντος, κατῆλθον εἰς Αἴγυπτον. ἵνα συνελών[5], τεκνία μου, πάντα εἴπω, οὗτος ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ τοῦ θεοῦ πατρὸς λόγος ἐπλήρου[6] τὴν οἰκονομίαν ἣν ἐνηνθρώπησεν· καὶ συνανεστράφη ἡμῖν ἔτη[7] τριάκοντα. καὶ ἦν τις ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ἱερεύς, ᾧ ὄνομα[8] Ζαχαρίας. καὶ οὗτος ὁ Ζαχαρίας ἦν γεννήσας υἱὸν ἐν γήρει καὶ ἐκάλεσεν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰωάννην. οὗτος ὁ Ἰωάννης ἐξ ἐπαγγελίας γεγέννηται· ὃς καὶ ἐν ἐρήμῳ ἤρξατο κηρύσσειν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. οὗτος ἐγένετο πρόδρομος τοῦ Χριστοῦ· οὗτος ἐβάπτισεν ὕδατι, καὶ προεῖπεν τοῖς ὄχλοις τὴν τοῦ Χριστοῦ παρουσίαν, λέγων αὐτοῖς[9], ὅτι Ἐγὼ ὑμᾶς ἐβάπτισα ἐν ὕδατι, ἔρχεται δὲ ὁ ἰσχυρότερός μου· οὗτος ὑμᾶς βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί. οὕτως λοιπὸν ἦλθεν καὶ ὁ Ἰησοῦς πρὸς τὸν Ἰωάννην· καὶ θεασάμενος ὁ Ἰωάννης τὸν Ἰησοῦν πόρρωθεν ἐρχόμενον, ἐδακτυλοδείκτει[10] τοῖς λαοῖς λέγων· Ἴδε ‖ ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων [299r] τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου. ἦλθεν οὖν, τεκνία μου, καὶ ἐβαπτίσθη ὑπὸ τοῦ Ἰωάννου ἐν τῷ Ἰορδάνῃ ποταμῷ· ὡς καὶ ἑστηκότων τῶν ὄχλων φωνὴ ἠκούσθη ἐκ τῶν οὐρανῶν λέγουσα· Οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ ἠυδόκησα, καὶ τὸ πνεῦμα ἐν εἴδει[11] περιστερᾶς κατῆλθεν ἐν τοῖς ὕδασι τοῦ Ἰορδάνου. καὶ βαπτισθεὶς ὁ Ἰησοῦς καὶ πληρώσας πᾶσαν οἰκονομίαν, ἵνα σώσῃ τὸν κόσμον, ἤρξατο διδάσκειν· ἐπελέξατο δὲ δώδεκα ἀποστόλους· καὶ πολλὰς νόσους ἐνώπιον τῶν ἀδελφῶν καὶ μαθητῶν αὐτοῦ ἐθεράπευσεν· πολλά τε σημεῖα καὶ τέρατα ἐποίησεν ἐν τῷ λαῷ, πολλοὺς δαιμονιῶντας[12] ἰάσατο· πολλοὺς λεπροὺς ἐκαθάρισεν. ὁ οὖν διάβολος προσχὼν φησὶν[13] τῶν θαυμάτων τούτων ἁπάντων ὧνπερ ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς

---

[1] δῶρα Hs. [2] παίδας διετοὺς καὶ κατωτέρων· [3] βιθλεὲμ [4] ἐσπαργανομένος [5] συνελῶν [6] ἐπλῆροι Hs., Rand ρου [7] ἔτι [8] ᾧ] δ [9] αὐτοῖς auf Rasur vom alten Corrector geschrieben [10] ἐδακτυλωδείκτι [11] ἐν ἴδη [12] δαιμονιόντας [13] φησὶν· Hs., viell. ωρὸς λόγον φημὶ.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

διὰ τῆς ἐνανθρωπήσεως αὐτοῦ πεποίηκεν· ἤρξατο κατασκοπεῖν πάντα ἅπερ ἐποίησεν καὶ ἔλεγεν· οὗτος ἐστὶν υἱὸς θεοῦ, πῶς βλέπωμεν αὐτοῦ τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα; καὶ ἐτάραξεν τὰς καρδίας τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ κατὰ τοῦ δημιουργοῦ τῶν ἁπάντων. καὶ συμβούλιον ἐποιήσαντο ὥστε θανατῶσαι αὐτόν, δι' ὧν τοὺς νεκροὺς αὐτῶν ἀνέστησεν· δι' ὧν τοὺς τυφλοὺς αὐτῶν ἐφωταγώγησεν. ὅμως ἐπὶ τὸ πάθος ἑκουσίως ἦλθεν ὁ κύριος, ἵνα τοὺς πλανηθέντας τοῖς ἐκείνου πλημμελήμασιν ἀνακαλέσηται· καὶ ζώντων καὶ νεκρῶν κυριεύσει· καὶ τοῖς ἐν τῷ Ἅιδῃ τὴν ἀπολύτρωσιν δωρήσηται[1]. ἔλεγεν δὲ ἐν ἑαυτῷ ὁ δόλιος προσέχων ὡς ἀνθρώπῳ μόνῳ τῷ δεσπότῃ, ὅτι περ οὗτος υἱὸν θεοῦ ἑαυτὸν εἶναι λέγει· βλέπω αὐτὸν ὅλον ὡς ἄνθρωπον· ἔκρυψεν γὰρ ὁ κύριος τὴν θεότητα, ἵνα διὰ τῆς σαρκὸς ἥσπερ εἵληφεν δείξῃ τῷ διαβόλῳ τὴν κραταιὰν δύναμιν τῆς αὐτοῦ θεότητος καὶ νικήσῃ αὐτόν. προσῆλθεν οὖν αὐτῷ πειράζων ὡς ἄνθρωπον. ὁ δὲ κύριος [299v] δυνάμει τῆς θεότητος ἐπιτιμήσας αὐτῷ ἄφαντον πεποίηκεν. ‖ πάλιν ἐπελθὼν τῷ κυρίῳ ὁ δόλιος ἔλεγεν· Εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, βάλε σεαυτὸν κάτω. ὥστε οὖν ἀγνοῶν[2] τὴν θεότητα ταῦτα ἐποίει. ὁ δὲ κύριος πρὸς αὐτόν· Ὕπαγε ὀπίσω μου, σατανᾶ.

ἅπαντα οὖν καλῶς οἰκονομήσας καὶ πᾶσαν θαυματουργίαν ἐπιτελέσας, ἤδη ἐγγιζούσης τῆς ἡμέρας τῶν ἀζύμων, ἥ τις λέγεται πάσχα, προσκαλεσάμενος τοὺς ἑαυτοῦ μαθητὰς εἶπεν πρὸς αὐτοὺς ῥητῶς[3] τὸ ἑκούσιον αὐτοῦ πάθος. ἦν δέ τις ἐκ τῶν δώδεκα ἀποστόλων Ἰούδας ὀνόματι· καὶ ἐν αὐτῷ εἰσῆλθεν ὁ διάβολος, ὥστε προσελθὼν τοῖς ἀρχιερεῦσιν εἶπεν τοῦ λαβεῖν ἀργύρια καὶ προδοῦναι τὸν κύριον. ὁ δὲ εὔσπλαγχνος καὶ μακρόθυμος πολλοῖς λόγοις τῷ[4] μαθητῇ τούτῳ ἐχρήσατο, ἵνα ἀναστείλῃ ἐκ τῆς διαβολικῆς βουλῆς, ἀλλ' ἐνίκησεν αὐτὸν ἡ φιλαργυρία. καὶ ἐπενέγκας τοὺς ἰδίους συνελάβοντο τὸν κύριον καὶ παρέδωκαν Ποντίῳ Πιλάτῳ τῷ[4] ἡγεμόνι. οὕτως λοιπόν, τεκνία μου, χρή με[5] εἰπεῖν πρὸς ὑμᾶς· ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός, ὁ τοῦ θεοῦ πατρὸς λόγος καὶ συναΐδιος υἱός, ὁ ἐν πατρὶ καὶ πνεύματι δοξολογούμενος, ἐτέχθη· ἐβαπτίσθη· ἐδίδαξεν· ἐθαυματούργησεν· ἐσταυρώθη· ἐτάφη ὡς θνητός· λύσας Ἅιδου τὰς πύλας καὶ δεσμὰ διαρρήξας· καὶ ὤφθη τοῖς ἑαυτοῦ μαθηταῖς· ἀνενέγκας αὐτοὺς ἐν ὄρει λεγομένῳ τοῦ ἐλαιῶνος· καὶ ἅπαντα διασαφήσας αὐτοῖς καὶ εἰρηκώς·[6] Πορεύθητε εἰς τὸν κόσμον ἅπαντα καὶ κηρύξατε τὸ εὐαγγέλιον τοῦτο· ὁ πιστεύσας καὶ βαπτισθεὶς σωθήσεται· ὁ δὲ ἀπιστήσας κατακριθήσεται. καὶ μετὰ ταῦτα βλεπόντων τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ἀνελήφθη[7] εἰς τοὺς οὐρανοὺς καὶ ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρός· ὅθεν μέλλει ὁ αὐτὸς ἔρχε-

[1] δωρήσεται Hs., cη am Rand, wie vorher zu κυριεύσει [2] ἀγνωὼν [3] ῥητὸς [4] τῶι (so) [5] χρῆμαι Hs., am Rande με [6] εἰρηκῶς [7] ἀνελείφθη.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

cθαι κύριος Ἰηcοῦc Χριcτὸc εἰc τὸ κρῖναι[1] ζῶντας καὶ νεκρούc. Οὗτοι οὖν οἱ ἀπόcτολοι διεcπάρηcαν εἰc τὸν κόcμον ἅπαντα, καὶ ἐκήρυξαν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ. ἐκ τούτων οὖν τῶν δώδεκα ἀποcτόλων ὁ κορυφαῖος ἀπόcτολος Πέτρος ἦλθεν ἐν τῇ[2] ‖ μάλῃ τοῦ κόλπου, καὶ διδάξας τὸν [300v] λόγον τοῦ θεοῦ ἦλθεν καὶ ἔνδον ὅπου ἤμην ἐγὼ ἔcω ἐν οἰκίcκῳ μικρῷ, καὶ κατέπαυcεν παρ᾽ ἐμοὶ ἡμέρας τεccαράκοντα κτλ.

Bonn a. Rh. H. Usener.

[1] κρίναι [2] τῆι so die Hs.

Revelatio sancti Stephani.

Das Decretum Gelasianum verwirft als apocryph nach einander zwei Revelationes[1]:

Revelatio sancti Pauli, apocryphus.
Revelatio sancti Stephani, apocryphus.

Die erste ist als Apocalypse des Paulus sattsam bekannt; für die *Revelatio sancti Stephani* giebt es kein zweites Zeugnis[2]. Dabei ist man allerdings von der Voraussetzung ausgegangen, es sei auch hier von einer Apocalypse die Rede; eine Voraussetzung, die ja durch die Nachbarschaft der Paulus-Apocalypse nahegelegt wird, die aber nicht zwingend ist. Denn es giebt allerdings eine *Revelatio sancti Stephani*, die älter ist als das Decretum Gelasianum und in lateinischem Text in zwei Redaktionen überliefert ist, die *Epistola*[3] *Luciani ad omnem ecclesiam de revelatione corporis Stephani martyris primi et aliorum.* Dieses Werk erwähnt Augustin mehrmals[4], aber ohne den Verfasser zu nennen. Dagegen schreibt Gennadius c. 47: *Lucianus presbyter, vir sanctus, cui revelavit deus temporibus Honorii et Theodosii augustorum locum sepulcri et reliquiarum corporis sancti Stephani primi martyris, scripsit ipsam revelationem Graeco sermone ad omnium ecclesiarum personam.* Sollte nicht dieses die *Revelatio sancti Stephani* sein und eine „Apocalypse" des Stephanus niemals existiert haben?

Berlin. P. v. Winterfeld.

[1] Preuschen, Analecta 153, 33. 34 = tit. 25. 26.
[2] Harnack, G. d. a.-chr. L. I 790; Bardenhewer, Patrologie[2] 103.
[3] Augustini opera, ed. Bened.[3] XVII 2191/2 ff.
[4] Die Belege geben die Mauriner in ihrer Vorbemerkung; ich hebe nur die beiden ältesten Zeugen heraus.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Zu Lukas 22, 20.

Eberhard Nestle fragt zu meiner Besprechung dieser Stelle (Leben Jesu, S. 363 f.) in dieser Zeitschrift (1902, S. 252), ob das reine Phantasien seien. Ich richte drei Gegenfragen an ihn:

1. Wie übersetzt Nestle die von ihm selbst aufgenommene Lesart: τὸ ποτήριον — τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον?

2. Glaubt Nestle, dass Lukas τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον mit dem unmittelbar vorangehenden ἐν τῷ αἵματί μου als Attribut verbinden konnte?

3. Hält es Nestle für undenkbar, dass „die im griechisch-römischen Altertum geläufige Spende, die auch im jüdischen wenigstens beim Opferdienst sich findet", von Jesus in die Jüngergemeinde herübergenommen wurde, auch wenn sich Jesus auf das Opferritual Ex 24, 1—8 dabei bezieht?

Verweisungen auf das jüdische Totenopfer Jer 16, 7; Dt 26, 14; Sir 7, 33; 30, 18 ff; Tob 4, 17 mögen den Antiquar interessieren.

Giessen. Oscar Holtzmann.

Jesu Geburt in einer Höhle.

Auf den alten Darstellungen der Geburt Jesu wird die Scene fast stets in einen Höhlenstall verlegt. Bei Lukas ist nur von einer Krippe die Rede; doch wird mit den Worten „weil kein Platz für sie in dem Quartierhause war" ausreichend angedeutet, dass man die heilige Familie in einem Stalle nächtigend denken solle. Dennoch ist die Vorstellung, dass Jesus in einer Höhle das Licht der Welt erblickt haben solle, uralt. In der Form der Geburtsgeschichte, wie sie dem Märtyrer Justin vorgelegen hat, und die alle jetzt bei Matthäus und bei Lukas erzählten Momente zusammengefasst enthalten zu haben scheint, wird die Höhlengeburt ausdrücklich berichtet. Da heisst es, dass Joseph in Bethlehem keinen Platz mehr gefunden habe und dass er darum in eine nahe bei dem Ort belegene Höhle gegangen sei. Dort habe Maria das Kind geboren und in eine Krippe gelegt. Dahin seien auch die Magier aus Arabien gekommen und hätten das Kind daselbst gefunden (Dial. 78, vgl. meine Antilegomena S. 23, 19 ff.). Woher hat Justin diesen Zug?

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Dass er ihn frei erfunden haben sollte, ist unwahrscheinlich.[1] Dafür ist die Sache in der Überlieferung zu tief eingewurzelt. Man vgl. was oben S. 356, 29f. von Usener aus der Wiener Hs. hist. gr. 3 mitgeteilt ist. Es muss also eine andere Form der Erzählung gegeben haben, wonach die Geburt in einer Höhle stattfand. Und zwar scheint nach Justin diese Erzählung mit der Magiergeschichte verbunden gewesen zu sein. Mt hilft uns heute nicht mehr weiter. Denn bei ihm ist nur von einem Hause die Rede. Es scheint also bei der Geburt Jesu alles wie gewöhnlich zugegangen zu sein. Doch ist fraglich, ob der Text an der entscheidenden Stelle jetzt in Ordnung ist. 2, 9 lesen alle Zeugen ὁ ἀστὴρ προῆγεν αὐτούς, ἕως ἐλθὼν ἐστάθη ἐπάνω οὗ ἦν τὸ παιδίον. An der Verbindung ἐπάνω οὗ hat schon D Anstoss genommen und daher einfach korrigiert ἐπάνω τοῦ παιδίου. Aber, dass der Stern über dem Kinde gestanden habe, ist doch eine recht wunderliche Vorstellung. Alle Übersetzungen bieten aber nichts anderes. Auch sie kennen nur den Text, wie ihn die griechischen Handschriften ausser D jetzt geben.

Eine Spur weist aber weiter. Die älteste armenische Evangelienhandschrift, die aus dem Jahre 887 stammt und durch eine Menge eigentümlicher und bemerkenswerter Lesarten ausgezeichnet ist, bietet Mt 2, 9 in dieser Form: „Der Stern . . . kam und stand über der Höhle, wo das Kind war." V. 11 heisst es freilich, wie im Griechischen: „als sie in das Haus eintraten." Das schliesst sich nun Beides aus. Entweder lag das Kind in einer Höhle, oder in einem Haus. Zwischen beiden Möglichkeiten muss man entscheiden. Beachtet man die Erzählung Justins und die zäh festgehaltene Legende, so wird man der Überlieferung des Armeniers in V. 9 den Vorzug geben müssen und im Matthäusevangelium selbst die Quelle dieser Überlieferung suchen. Später fand man die Sache doch bedenklich. Die Parallele zur Mithrasgeburt war doch zu nahe. Da strich man die Höhle aus den Texten. Aber aus der Legende konnte man sie nicht verbannen. Da hielt sie sich und befruchtete noch die Phantasie der Künstler, als man schon längst Mithras und seine Geburt im Felsen vergessen hatte.

[1] Landeskundige versichern, dass man in Palästina nicht selten Höhlen zu Ställen benutze (Furrer, in Schenkels Bibellexikon, I, 428. Wanderungen in Palästina 1865, S. 193. 394). Davon könnte Justin etwas gewusst haben. Trotzdem liegt der Gedanke an sich nicht nahe. Es war ja nicht die Regel, dass die Tiere in Höhlen untergebracht wurden.

12. II. 1902.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Zeitschrift

für die

neutestamentliche Wissenschaft

und

die Kunde des Urchristentums

herausgegeben von

Dr. **ERWIN PREUSCHEN**

Vierter Jahrgang
1903

GIESSEN
J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung
(Alfred Töpelmann)
1903.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Anderweitiger Abdruck der für die Zeitschrift bestimmten Abhandlungen oder ihre Übersetzung innerhalb der gesetzlichen Schutzfrist ist nur mit Genehmigung des Herausgebers und der Verlagsbuchhandlung gestattet.

DRUCK VON W. DRUGULIN IN LEIPZIG

Digitized by Google

Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
H. Usener, Geburt und Kindheit Christi	1
P. Corssen, Die Urgestalt der Paulusakten	22
E. Schwartz, Zu Eusebius Kirchengeschichte	48
E. Preuschen, Bibelcitate bei Origenes	67
P. O. Schjött, Eine religionsphilosophische Stelle bei Paulus (Röm 1,18—20)	75
E. C. Butler, An Hippolytus Fragment and a word on the Tractatus Origenis	79
E. Preuschen, Miscellen	88
Chr. A. Bugge, Das Gesetz und Christus nach der Anschauung der ältesten Christengemeinde	89
F. Kattenbusch, Der Märtyrertitel	111
W. Soltau, Die Herkunft der Reden in der Apostelgeschichte	128
P. Corssen, Zur Chronologie des Irenäus	155
E. Vischer, Die Zahl 666 Apc 13, 18	167
E. Nestle, Eine lateinische Evangelienhandschrift des X. Jahrhunderts	175
D. G. Linder, O. Holtzmann, K. G. Goetz, Zur Salbung Jesu in Bethanien	179
M. Foerster, Nochmals Jesu Geburt in einer Höhle	186
E. Nestle, Zur Genealogie in Lukas 3	188
A. Sulzbach, „Die Schlüssel des Himmelreichs"	190
A. Deissmann, ἱλαστήριος und ἱλαστήριον. Eine lexikalische Studie	193
M. L. Strack, Die Müllerinnung in Alexandrien	213
H. Hauschildt, πρεσβύτεροι in Ägypten im I.—III. Jahrhundert n. Chr.	235
E. Rodenbusch, Die Komposition von Lucas 16	243
E. Nestle, Neue Lesarten zu den Evangelien	255
P. Corssen, Zur Verständigung über Apok 13, 18	264
K. Hoss, Zu den Reiseplänen des Apostels Paulus in Kor I und II	268
E. Nestle, Ein Andreasbrief im Neuen Testament?	270
„ , Sykophantia im biblischen Griechisch	271
„ , Der süße Geruch als Erweis des Geistes	272
G. Hoffmann, Zwei Hymnen der Thomasakten	273
W. Ernst, Die Blass'sche Hypothese und die Textgeschichte	310
A. Di Pauli, Zum sog. 2. Korintherbrief des Clemens Romanus	321
F. C. Conybeare, The authorship of the „Contra Marcellum"	330
H. Waitz, E. Parallele zu d. Seligpreisungen aus e. außerkanon. Evangelium	335
P. Fiebig, G. Klein, Kappôres	341
E. Nestle, Zum Zitat in Eph 4, 8	344
„ , Eine kleine Interpunktionsverschiedenh. i. Martyr. d. Polykarp.	345
„ , Zu Mt 28, 18	346
„ , Marcus colobodactilus	347
„ , Zum Namen der Essäer	348
„ , Zur Berechnung des Geburtstags Jesu bei Clem. Alex.	349
H. Willrich, Zur Versuchung Jesu	349
E. Nestle, Zu S. 260	350
J. Leipoldt, Bruchstücke von zwei griech.-kopt. Handschr. des NT	350
E. Preuschen, Eine Tridentiner Bibelhandschrift	352

Umstehend ein nach dem Alphabet der Verfasser geordnetes Inhaltsverzeichnis.

Digitized by Google

Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Inhaltsverzeichnis

nach dem Alphabet der Verfasser.

Seite

Bugge, Chr. A., Das Gesetz und Christus nach der Anschauung der ältesten Christengemeinde 89
Butler, E. C., An Hippolytus Fragment and a word on the Tractatus Origenis . . 79
Conybeare, F. C., The authorship of the „Contra Marcellum" 330
Corssen, P., Die Urgestalt der Paulusakten 22
„ , Zur Chronologie des Irenäus 155
„ , Zur Verständigung über Apok 13, 18 264
Deissmann, A., ἱλαστήριος und ἱλαστήριον. Eine lexikalische Studie 193
Di Pauli, A., Zum sog. 2. Korintherbrief des Clemens Romanus 321
Ernst, W., Die Blass'sche Hypothese und die Textgeschichte 310
Fiebig, P., Kappôres 341
Foerster, M., Nochmals Jesu Geburt in einer Höhle 186
Goetz, K. G., Zur Salbung Jesu in Bethanien 181
Hauschildt, H., πρεσβύτεροι in Ägypten im I.—III. Jahrhundert n. Chr. 235
Hoffmann, G., Zwei Hymnen der Thomasakten 273
Holtzmann, O., Zur Salbung Jesu in Bethanien 181
Hoss, K., Zu den Reiseplänen des Apostels Paulus in Kor I und II 268
Kattenbusch, F., Der Märtyrertitel 111
Klein, G., Kappôres 343
Leipoldt, J., Bruchstücke von zwei griech.-kopt. Handschr. des NT 350
Linder, D. G., Zur Salbung Jesu in Bethanien 179
Nestle, E., Eine lateinische Evangelienhandschrift des X. Jahrhunderts 175
„ , Zur Genealogie in Lukas 3 188
„ , Neue Lesarten zu den Evangelien 255
„ , Ein Andreasbrief im Neuen Testament? 270
„ , Sykophantia im biblischen Griechisch 271
„ , Der süße Geruch als Erweis des Geistes 272
„ , Zum Zitat in Eph 4, 8 344
„ , Eine kleine Interpunktionsverschiedenheit i. Martyr. d. Polykarp . . . 345
„ , Zu Mt 28, 18 346
„ , Marcus colobodactilus 347
„ , Zum Namen der Essäer 348
„ , Zur Berechnung des Geburtstags Jesu bei Clem. Alex. 349
„ , Zu S. 260 350
Preuschen, E., Bibelcitate bei Origenes 67
„ , Miscellen 88
„ , Eine Tridentiner Bibelhandschrift 352
Rodenbusch, E., Die Komposition von Lucas 16 243
Schjött, P. O., Eine religionsphilosophische Stelle bei Paulus (Röm 1, 18—20) . . 75
Schwartz, E., Zu Eusebius Kirchengeschichte 48
Soltau, W., Die Herkunft der Reden in der Apostelgeschichte 128
Strack, M. L., Die Müllerinnung in Alexandrien 213
Sulzbach, A., „Die Schlüssel des Himmelreichs" 190
Usener, H., Geburt und Kindheit Christi 1
Vischer, E., Die Zahl 666 Apc 13, 18 167
Waitz, H., E. Parallele zu d. Seligpreisungen aus e. außerkanon. Evangelium . . 335
Willrich, H., Zur Versuchung Jesu 349

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Geburt und Kindheit Christi.[1]

Von **H. Usener** in Bonn.

I

Die Lehre und das Leiden unseres Heilands waren längst Gegenstand schriftlicher Überlieferung geworden, ehe man dazu schritt, das Bild seines Lebens nach dem Anfang hin abzurunden. Nicht nur Marcus sondern sogar noch der, inhaltlich betrachtet, jüngste Evangelist Johannes setzen mit der Wirksamkeit des Täufers Johannes ein. Nur die Evangelien des Matthäus und Lukas berichten von der Geburt und Kindheit Christi. Aber diese beiden Berichte weichen weit, ja in unvereinbarer Weise von einander ab.

1. Matthäus erzählt 1, 18—25 summarisch: Maria von Joseph gefreit (μνηστευθείσης) sei, bevor die beiden Gatten sich vereinigt hätten (συνελθεῖν: Heimführung oder eheliche Beiwohnung?), schwanger erfunden worden vom heiligen Geist; ihr Mann, da er auf das Gesetz hielt (δίκαιος ὤν) und doch sie nicht an den Pranger stellen wollte, habe den Entschluß gefaßt, sich in aller Stille von ihr zu trennen; da habe sich ihm

[1] Der folgende anspruchslose Versuch, von dem Stand der Fragen über die Geburt und Kindheit des Heilands eine knappe Übersicht zu geben, war für die *Encyclopaedia biblica* von T. K. Cheyne und J. S. Black geschrieben, wo er III S. 3340 ff. in englischer Bearbeitung erschienen ist. Auf den besonderen Wunsch des Herausgebers dieser Zeitschrift wird er mit freundlicher Erlaubnis des englischen Verlegers hier in seiner ursprünglichen Fassung vorgelegt. — Von den Vorarbeiten seien hier die wichtigsten ein für allemal genannt: D. F. Strauß, Leben Jesu 1835 u. ö., für das deutsche Volk bearbeitet 1864. E. F. Gelpke, Die Jugendgeschichte des Herrn. Bern 1841. P. Lobstein, Die Lehre von der übernatürlichen Geburt Christi, christologische Studie. II. Aufl. Freiburg i. Br. 1896. Alfred Resch, Das Kindheitsevangelium nach Lucas und Matthaeus unter Herbeiziehung der aussercanonischen Paralleltexte quellenkritisch untersucht. (= Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Litteratur herausgeg. von O. v. Gebhardt und A. Harnack, Band X Heft IV). Leipzig 1897. Ludwig Conrady, Die Quelle der kanonischen Kindheitsgeschichte Jesus'. Göttingen 1900. Joh. Hillmann, Die Kindheitsgeschichte Jesu nach Lucas, kritisch untersucht: Jahrbücher für protestantische Theologie XVII (1891) S. 192—261. A. W. Zumpt, Das Geburtsjahr Christi. Leipzig 1869.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

ein Engel des Herrn im Traume gezeigt mit den Worten 'Joseph Sohn Davids, scheue dich nicht, dein Weib Mariam zu dir zu nehmen (παραλαβεῖν); denn was in ihr gezeugt ist, stammt aus dem heiligen Geiste; sie wird einen Sohn gebären und du sollst ihn mit dem Namen Jesus benennen, denn er wird sein Volk erretten von seinen Sünden'. Darin findet der Evangelist die Erfüllung der von Jesaias 7, 14 gegebenen Prophezeiung, welche nur in der Fassung der LXX ('Jungfrau' statt 'junges Weib') herangezogen werden konnte. Er fährt dann fort: Joseph habe, aus dem Schlafe erwacht, nach der Anordnung des Engels gehandelt, und sein Weib zu sich genommen, aber ihr nicht ehelich beigewohnt bis daß sie einen Sohn (*CDL* 'ihren erstgeborenen Sohn' nach Lc) geboren, den er Jesus nannte. Nun erst erfahren wir den Schauplatz und die Zeit dieser Vorgänge: es war Bethlehem in Judaea, wo Jesus geboren ward, und die Regierungszeit des Herodes (2, 1). Die Göttlichkeit des Knäbleins wird alsbald durch ein Zeichen bekräftigt. Magier (ihre Zahl wird nicht genannt) aus dem Osten trafen in Jerusalem ein und fragten: Wo ist, der (eben) geboren ist zum König der Juden? wir haben seinen Stern im Osten gesehn und sind gekommen, ihn zu verehren. Bestürzt über diese Kunde beruft Herodes alle Oberpriester und Schriftgelehrten, und diese erklären unter Berufung auf Micha 5, 1 Bethlehem in Judaea als den Ort, wo der den Juden verheißene Messias geboren sein müsse. Nachdem er von den Magiern sich über die Zeit, wo der Stern aufgegangen, unterrichtet, entläßt er sie mit dem Auftrage, genaue Erkundigungen über das Knäblein einzuziehen und ihm zu überbringen. Der Führung des Sternes folgend, bis er stehen geblieben, gelangen sie zu dem Hause Josephs (2, 11 εἰς τὴν οἰκίαν), finden das Knäblein mit seiner Mutter Maria, fallen vor ihm nieder, um es zu verehren, und überreichen ihm aus ihren Schatzkästen Gaben, Gold, Weihrauch und Myrrhen. Durch einen Traum gewarnt kehren sie jedoch nicht zu Herodes zurück, sondern wählen einen anderen Weg zur Heimreise. Auch dem Joseph erschien ein Engel des Herrn und mahnte ihn, mit dem Kind und der Mutter nach Ägypten zu fliehen, um den Nachstellungen des Herodes zu entgehen. Das tat er und blieb in Ägypten, bis Herodes gestorben war: wodurch sich das Wort des Osea 11, 1 erfüllte 'aus Ägypten habe ich meinen Sohn gerufen'. Herodes aber ließ in ohnmächtigem Grimme alle Kinder von zwei Jahren und darunter, der Zeitangabe der Magier entsprechend, in Bethlehem und Umgegend schonungslos töten. Das Zeichen zur Rückkehr aus Ägypten erhält Joseph wiederum durch einen Engel im Traume. Aber da er vernimmt,

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

daß Herodes' Sohn Archelaos jetzt über Judaea herrsche, fürchtet er sich nach Judaea (d. h. nach Bethlehem) zurückzukehren, und wendet sich gemäß einer neuen Traumoffenbarung in das Galiläische Land, wo er sich in Nazareth ansiedelt.

Wenn man in Abzug bringt, was Schriftgelehrsamkeit aus dem alten Testament herangeholt hat, bleibt in diesem Bericht des Mt nichts übrig, was nicht aus lebendiger Überlieferung, will sagen aus volkstümlicher Sage geschöpft sein könnte. Ja die Ungenauigkeiten und Unklarheiten, welche den Erklärer stören und am schärfsten von Conrady hervorgehoben sind, scheinen eine schriftliche Vorlage auszuschließen und erklären sich am ungezwungensten aus der sorglosen Wiederholung mündlicher Überlieferung.

2. Einen ganz verschiedenen Eindruck macht der Bericht des Lucas 1, 5—2, 50. Er ist ein Erzeugnis schriftstellerischer Kunst, und diese Kunst macht sich geltend nicht nur in der Nachbildung hebräischer Psalmenform, sondern vor allem im ganzen Aufbau der Erzählung. Der Verfasser baut seine Geschichte auf den durch das Evangelium gegebenen Voraussetzungen auf, daß die Tätigkeit Johannes des Täufers vorbildlich dem Auftreten Jesus' voranging und daß in Jesus der von den Juden erwartete Messias erschienen war; die Geschicke der beiden, des Heilands und seines Vorläufers, sucht er nun von ihrer Geburt, ja vom Mutterleibe an mit einander zu verschlingen.

Ausführlich wird erzählt, wie dem greisen Priester Zacharias, während er den Tempeldienst versieht, der Engel Gabriel erscheint und ihm verkündet, daß seine bis in ihr hohes Alter zur Unfruchtbarkeit verurteilte Frau Elisabeth ihm einen Sohn gebären werde, der im Geiste und in der Kraft des Elias vor dem Herrn einherziehen und ihm sein Volk bereiten werde. Die ungläubige Verwunderung des Zacharias wird durch plötzliche Unfähigkeit der Sprache bestraft. Sein Weib aber wird schwanger und hält sich fünf Monate vor den Leuten verborgen. Da, während diese in ihrem sechsten Monate ging, erschien derselbe Engel Gabriel der mit Joseph verlobten aber noch unvermählten Maria, um ihr die Botschaft zu überbringen, daß sie empfangen und einen Sohn gebären werde, dem es bestimmt sei auf dem Throne seines Vaters David in Ewigkeit zu herrschen. Verwundert, da sie sich noch Jungfrau weiß, wird sie vom Engel belehrt, daß sie ihre Leibesfrucht dem heiligen Geiste verdanken werde. Zugleich wird sie auf das bevorstehende Mutterglück ihrer Verwandten Elisabeth hingewiesen. In ihrem Glücksgefühl sucht Maria die Verwandte im Gebirgsland Judaea's auf und wird

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

von dieser prophetisch als die Gebenedeite des Herrn begrüßt; vor Freuden hüpft selbst der ungeborene Johannes im Mutterleibe. Es folgt dann der dem Lobgesange der Hanna (I Sam 2, 1 f.) nachgebildete, etwas sehr unbestimmte, aber echt hebräische Psalm, das berühmte *Magnificat* (1, 46—55). Nach den Bemerkungen Hillmanns (Jahrb. f. prot. Theol. XVII 197 ff.) hat D. Völter (Theologisch tijdschrift XXX 254—6) den zwingenden Beweis erbracht, daß dieser Psalm nicht, wie die handschriftliche und kirchliche Überlieferung will, der Maria, sondern der Elisabeth gehört, und Harnack hat kürzlich die Frage zum Abschluß gebracht, indem er sowohl das handschriftliche *Maria* als das an dessen Stelle von manchen alten Zeugen gelesene *Elisabeth* als glossematischen Eindringling und als echte Überleitung zum Psalm lediglich die Worte καὶ εἶπε feststellte, als deren Subjekt sich nun durch den Zusammenhang von selbst Elisabeth ergibt (Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1900 N. XXVII S. 538 ff.). Nach drei Monaten kehrt Maria zurück und es ereignen sich nun die Vorgänge bei der Beschneidung und Namengebung des Johannes, die unerwartete Wiederkehr der Sprache bei Zacharias und sein Lobgesang (1, 67—79), der gleichzeitig dem Messias und dem Sohne, der diesem die Wege bereiten soll, gerecht wird. Mit einem kurzen Satze über die Jugend und den Aufenthalt des Johannes in der Wüste schließt der Vorbericht über Johannes.

Die Geburt Jesus' zu Bethlehem wird durch die von Augustus für das ganze Reich angeordnete, vom Statthalter Syriens Quirinius (Κυρήνιος) in Palästina durchgeführte Schatzung begründet, welche Joseph mit seinem Weib, weil er zum Hause Davids gehört, in die Davidstadt Bethlehem zu reisen nötigt. Dort wird das junge Weib von ihrem ersten Sohne entbunden, den sie in der Krippe niederlegt. Die Hirten auf dem Felde, durch die Verkündigung des Engels und den Jubelruf der himmlischen Heerscharen getrieben, kommen und preisen das Knäblein in der Krippe, und Maria merkt sich ihre Worte in bedächtigem Herzen. Wie das Gesetz es vorschreibt, wird der Knabe nach acht Tagen beschnitten und erhält dabei den vom Engel vorgeschriebenen Namen Jesus. Nach den vierzig Tagen der Reinigung (2, 22 αὐτῶν, nicht αὐτῆς: auch der Mann ist durch die Berührung mit der Wöchnerin befleckt) erfolgt das Opfer und die Darbringung des Erstgeborenen im Tempel zu Jerusalem, durch welche dem greisen Symeon, dem es verheißen war vor seinem Ende den Messias zu schauen, und der Prophetin Anna Gelegenheit gegeben wird die Verwirklichung ihrer Hoffnungen zu bezeugen. Nun erst, nachdem allen Vorschriften des Gesetzes Genüge

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

getan ist, können die Eltern mit ihrem Kinde die Rückreise nach Nazareth antreten. In ungestörter Entwicklung verläuft dort mit der Gnade Gottes die Jugend des künftigen Heilands. Nur ein Ereignis der Jugendzeit hat der Evangelist wert erachtet zu schildern, die Scene, wie der Zwölfjährige im Tempel zu Jerusalem von den Eltern unter den Lehrern der Schrift betroffen wird.

Nach seiner ganzen Haltung, den leitenden Gesichtspunkten, der wiederholt angewandten Form des hebräischen Psalms, der guten Kenntnis jüdischer, der mangelhaften römischer Verhältnisse läßt, wie allgemein anerkannt ist, dieser Bericht die Hand eines Judenchristen nicht verkennen. Die Erzählung zerfällt auch innerlich in zwei deutlich von einander geschiedene Hälften, die Vorgeschichte des Johannes (c. 1) und die Geburt und Kindheit Jesus' (c. 2). Während in der ersteren Zacharias und Elisabeth im Vordergrund stehen und die Empfängnis der Maria nur episodisch dazwischen tritt, ist in der zweiten von jenen und ihrem Sohne Johannes nicht mehr die Rede. Aber beide Teile von einander zu trennen, wie man wohl vorgeschlagen hat, ist unmöglich. Sie sind fest zusammengefügt; der Lobgesang des Zacharias weist auf den Erlöser hin, und in den prophetischen Worten des alten Symeon wiederholt sich dieselbe Form des hebräischen Psalms, die in den Hymnen der Elisabeth und ihres Mannes hervortritt. Freilich der Raum, welcher der Vorgeschichte des Johannes zugebilligt wird, steht sichtlich nicht in dem Verhältnis zur Hauptsache, der Verkündigung an Maria, das wir bei einem Schriftsteller erwarten dürfen, der selbständig die Feder ansetzt, um die Menschwerdung des Heilands zu schildern. Es ist sehr möglich, daß die wunderreiche Erzählung von der Verkündigung und Geburt des Johannes, also das, was Lc 1, 5—25. 46—55. 57—80 steht, in dem Kreise der Johannesjünger gedichtet und verbreitet war, bevor es mit der Vorgeschichte Jesus' verknüpft wurde. Wäre die Dichtung, welche die Anfänge des Erlösers und seines Vorläufers in einander schlingen sollte, aus einem Gusse, so würde sie den Eltern des Heilands breiteren Raum und stärkere Betonung gewährt und nicht die Hauptgestalten in den Schatten der Nebenfiguren gestellt haben. Die Offenbarung an Zacharias (1, 14—17) verkündet in dem wiederkehrenden Elias den Vorläufer nicht sowohl des Heilands als Gottes selbst (s. Malachias 4, 5), und der Lobgesang der Elisabeth ist ohne erkennbare Beziehung auf Jesus. Es würde unter jener Annahme die ganze Anlage des 1. Kapitels sich bestens erklären; der judenchristliche Verfasser des Ganzen würde dann diese Dichtung eines Johannesschülers mit Überarbeitung des dem

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Zacharias in den Mund gelegten Psalms einfach übernommen, durch die Verkündigung und den Besuch der Maria erweitert und in dem kurzen Hymnus des Symeon (2, 29—32) gewissermaßen nachgeahmt haben. Soviel wird man Völter (Theol. tijdschrift 30, 244 ff.) unbedenklich zugeben dürfen, ohne darum seinen kritischen Einzelergebnissen beizupflichten.

3. Jedes ungetrübte Auge wird sehen, daß die Geburtsgeschichten des Mt und Lc einander ausschließen und unvereinbar sind. Was ihnen gemeinsam ist, die Personen Josephs, Marias und Jesus', die Berufung Jesus' zum Messias, die Zeit des Herodes und die Geburt in Bethlehem, sind gegebene Voraussetzungen. Aber auf dieser Grundlage werden von beiden Evangelisten ganz verschiedene Gebäude errichtet. Die Heimat Josephs ist bei Mt Bethlehem, bei Lc Nazareth, die Göttlichkeit Christi wird bei Lc durch die Verkündigung des Engels an die Hirten und den Lobgesang der himmlischen Chöre, bei Mt durch den Aufgang des Sterns im Osten bezeugt; dem neugeborenen Messias wird bei Lc von den Hirten des Feldes, bei Mt von den Magiern die erste Verehrung dargebracht. Die Familie des Heilands flüchtet bei Mt vor dem Wüten des Herodes nach Ägypten und schützt sich dann vor Archelaos durch die Übersiedelung nach Nazareth, während sie bei Lc nach Vollzug der durch die Erstgeburt auferlegten Pflichten sofort nach Nazareth zurückkehrt. Und dort verläuft die Jugend des Heilands ungestört, während bei Mt die ersten Lebensjahre durch die Gefahr und den Wechsel des Wohnorts beunruhigt werden. Ein noch tieferer Gegensatz gegen Mt wird sich ergeben, wenn wir den Bericht des Lc von einem jüngeren Zusatz befreit haben werden.

Selbstverständlich hat der Glaube die beiden kanonischen Berichte hinnehmen und mit einander verarbeiten müssen. Schon bei Justinus Martyr beginnt diese Arbeit theologischer Vermittelung. Den Widerspruch zwischen dem göttlichen Ursprung Jesus' und der evangelischen Tatsache, daß nicht Maria, sondern Joseph dem Hause Davids zugeschrieben wird, gleicht er dadurch aus, daß er Maria aus dem Hause Davids stammen läßt (Dial. 43. 45. 100) und das Davidische Geschlecht Josephs mit der Angabe verschleiert, daß er zum Stamme Juda gehört habe (Dial. 78). Er läßt (ebend.) den Joseph von Nazareth, wo er wohnte, nach Bethlehem, woher er war, reisen, um die widersprechenden Heimatsangaben zu beseitigen. Es ist von Interesse, gleichzeitig mit diesen ersten Vermittelungsversuchen auch schon Fortbildung der Sage wahrzunehmen. Die Geburt erfolgt in einer Höhle (σπηλαίῳ), nicht

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

im Stalle (Dial. 78)[1], und die Magier kommen bei ihm bereits aus Arabien (so öfter). Reicht das zu, um mit Credner (Beiträge zur Einleitung in die biblischen Schriften 1, 212 ff.) und anderen, die ihm nachsprechen, die Geburtsgeschichte des Justinus auf eine außerkanonische Quelle zurückzuführen?

Noch vor dem Ende des zweiten Jahrhunderts ist, um den verdrießlichen Widerstreit der beiden Evangelien aufzuheben, in freier, durch Kenntnis jüdischer Verhältnisse nicht eingeschränkter Fabulistik ein Urevangelium geschaffen worden, das sogen. Protevangelium Jacobi, ein apokryphes Schriftchen, das große Verbreitung gefunden und namentlich der Malerei früherer Jahrhunderte Anregung gewährt hat. Es war sicher dem Origenes, möglicherweise schon dem Clemens von Alexandreia bekannt. Obwohl der Verfasser weit über unsere Evangelien zurückgreift und die Vorgeschichte der Maria mit göttlichen Wundern zu umgeben sucht, verrät er doch im übrigen keine andere Absicht als die beiden Berichte unserer Evangelien, so weit es angeht, in wörtlicher Abhängigkeit zu vereinigen und auszugestalten. Die Abhängigkeit tritt gerade da am stärksten hervor, wo der Verfasser sich von dem Evangelium zu entfernen scheint. Ganz der Geschichte der Maria zugewandt hat er die bei Lc damit verschlungene Vorgeschichte des Johannes auszumerzen versucht; aber die Begegnung der Maria mit Elisabeth mochte er nicht missen (c. 12), und das Verstummen des Zacharias erwähnt er als etwas Bekanntes, ohne die Ursache angegeben zu haben oder das Ende dieses Zustandes zu berühren. Verräterisch ist auch die ungeschickte Einfügung der Magierepisode. Die wenigen Abweichungen von dem Evangelium fallen dagegen nicht ins Gewicht. Die Geburtshöhle ist wie bei Justinus aus volkstümlicher Überlieferung übernommen; die Unterdrückung der Flucht nach Ägypten, die nur durch Interpolation 22, 2 in einzelnen Manuskripten steht (s. auch c. 25), mag auf Nachgiebigkeit gegen das vom Verfasser bevorzugte Evangelium des Lc beruhen. Harnack hat (Geschichte der altchristl. Literatur I 19, II 598 f.)

---

[1] Diese volkstümliche Überlieferung ist auch in das Evangelium eingedrungen, aber seltsamerweise nicht sowohl bei Lukas als bei Matthaeus 2, 9. Wie mich Herr Preuschen freundlich belehrt, hat Conybeare in Hastings Dictionary of the Bible I 154a darauf hingewiesen, daß die genannte Stelle nach der ältesten armenischen Evangelienhandschrift (i. J. 887 geschrieben) so lautet: ἐστάθη ἐπάνω τοῦ σπηλαίου, οὗ ἦν τὸ παιδίον. Das ist unvereinbar mit Mt 2, 11 καὶ ἐλθόντες εἰς τὴν οἰκίαν und paßt wenig zu dem ganzen Bericht des Mt, der von außerordentlichen Verhältnissen des Elternpaars zur Zeit der Geburt nichts weiß.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

diesem Produkt apokrypher Fabulistik im wesentlichen gerechte Beurteilung zuteil werden lassen.

Andere apokryphe Quellen der Geburts- und Kindheitsgeschichte findet man in der Ausgabe der *Evangelia apocrypha* von Const. Tischendorf (ed. II Lips. 1876); über ihren Inhalt berichtet R. Hofmann, Das Leben Jesu nach den Apokryphen (Leipz. 1851). Aber eine selbständige Darstellung ist nach dem Protevangelium nicht mehr hervorgetreten. Alle ferneren Behandlungen der Geburtsgeschichte beruhen lediglich auf den drei genannten Quellen, den Evangelien und jenem Apokryphon, wie L. Conrady gezeigt hat (Quelle der Kindheitsgeschichte S. 172 ff.). Was hinzugekommen ist, hat, teilweise durch die Liturgie angeregt, wie den Ochs und Esel an der Krippe, die Volksdichtung geschaffen.

Für die offenbarungsgläubige Theologie mußte die Vereinbarkeit der widerstrebenden Berichte stets ein Dogma sein. Sie erklärt die Divergenz der Quellen daraus, daß jeder der beiden Evangelisten sich verschiedene Abschnitte derselben Geschichte zur Erzählung ausgewählt habe. In dem erleuchteten Zeitalter der Quellenkritik mußte sich natürlich diese Vorstellungsweise trotz der Mahnung Schleiermachers (Leben Jesu WW. I 6 S. 50 ff.) zu der Hypothese auswachsen, daß hinter Mt und Lc eine einheitliche Quellenschrift stehe, ein Evangelium von der Geburt und Kindheit Jesus'. Es ist das zweifelhafte Verdienst von Alfred Resch, dies "Kindheitsevangelium" gefunden und gleich auch griechisch und hebräisch wiederhergestellt zu haben. Mein Freund L. Conrady hat auf dieser abschüssigen Bahn noch einen Schritt weiter getan und versucht, das Protevangelium des Jakobus als die gesuchte einheitliche Quelle zu erweisen.

II

1. Zu einer Kritik dieser Darstellungen geben die Evangelien selbst genügenden Anhalt. Trotz den Überarbeitungen, die sie vor ihrer kanonischen Fixierung erfahren mußten, sind in unseren Evangelien nicht selten Beziehungen auf Verhältnisse, die mit jüngerem Zuwachs unvereinbar sind, treu bewahrt worden, in der Regel wohl darum, weil sie unlöslich verknüpft waren mit bedeutsamen Aussprüchen unseres Herrn, die man nicht missen mochte und nicht streichen durfte. Es ist längst und oft bemerkt worden, daß wie Paulus so auch die Evangelien selbst nicht das geringste von der wunderbaren und göttlichen Geburt des Heilands wissen. Wohl aber ist ihnen das natürliche Sohnesverhältnis des Heilands zu dem Zimmermann Joseph und seinem Weibe Maria

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

noch genau bekannt. Selbst die Episode von dem Aufenthalt des 12jährigen Jesus im Tempel zu Jerusalem (Lc 2, 41—50) kennt nur dies Sohnesverhältnis: 'und seine Eltern wußten es nicht' (43), was zeitig in 'Joseph und seine Mutter' umgeschrieben wurde, und Maria sagt zu Jesus v. 48 'dein Vater und ich haben dich mit Schmerzen gesucht'. Zwar hat die Episode den Zweck, zum ersten Male das Bewußtsein der Sohnschaft Gottes hervorbrechen zu lassen (v. 49); aber gerade daß die Eltern diese Äußerung (v. 49 ἐν τοῖς τοῦ πατρός μου) nicht verstehen, ist ein zwingender Beweis dafür, daß für die Vorstellung des Erzählers Joseph und Maria die leiblichen Eltern Christi waren und sich als solche wußten. Noch deutlicher redet der alte Bestand der Evangelien. Als der Heiland nach seiner grundlegenden Tätigkeit am Galiläischen See einmal in die Heimatsstadt Nazareth kam und dort in der Synagoge auftrat, fragten die Leute verwundert: 'Ist das nicht des Zimmermanns Sohn? heißt seine Mutter nicht Mariam ('Ist das nicht der Zimmermann, der Sohn der Maria?' Mc bereits überarbeitet) und seine Brüder Jakobus und Joseph und Simon und Judas? und sind nicht seine Schwestern alle bei uns?' (Mt 13, 55 f. vgl. Mc 6, 3). An der entsprechenden Stelle des Lc 4, 22 f. nimmt Jesus die Frage der Nazarener 'Ist das nicht Josephs Sohn?' ruhig als berechtigt hin und lehnt nur Wundertätigkeit mit der Bemerkung ab, daß der Prophet in seinem Vaterland nichts gelte; die Prophetenstelle (Jes 61, 1), die er dort verliest, spricht von der Salbung durch den h. Geist, aber nicht von Sohnschaft Gottes. Im Ev. Johannis werden die Zweifel an dem messianischen Berufe Jesus' dem Nathanael aus Bethsaida in den Mund gelegt; sein Bruder Philippos hatte ihm gemeldet, der Messias, von dem Moses und die Propheten geschrieben, sei gefunden, 'Jesus der Sohn des Joseph aus Nazareth' (1, 45), und er antwortete 'kann denn aus Nazareth etwas Gutes kommen?' Am beredtesten spricht die synoptische Erzählung von der Verleugnung der Seinigen (Mt 12, 46—50 Mc 3, 31—35 Lc 8, 19—21), die allein Mt im ursprünglichen Zusammenhang aufbewahrt hat. Die Wunder, die Jesus tat, hatten die von den Schriftgelehrten geförderte Vorstellung erregt, daß Jesus mit dem Teufel einen Bund geschlossen habe, 'durch den Obersten der Teufel treibt er die Teufel aus' (Mc 3, 22 vgl. Mt 12, 24 Lc 11, 15 Joh 10, 20). Auch in das Elternhaus war diese Nachricht gedrungen, und bestürzt machten sich seine Brüder mit der Mutter auf den Weg, um sich seiner zu bemächtigen und ihn mit sich nach Haus zu nehmen, sie dachten nicht anders als er sei irre geworden (Mc 3, 21). Sie fanden ihn in einem Hause

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

inmitten einer Menge Volks, das ihm lauschte, und vermochten nicht zu ihm durchzudringen. Als sie ihn bitten ließen zu ihnen heraus zu kommen, sprach er, auf die Schüler und Hörer weisend, das Wort 'Siehe, das ist meine Mutter und meine Brüder' u. s. w., ein Wort, dessen Schroffheit durch die Überzeugung verständlich wird, daß er bei den Seinigen Verständnis für seine Tätigkeit nicht finde: im Ev. Joh 7, 5 wird das mit dürren Worten von den Brüdern Jesu bezeugt. Auch die Apostelgeschichte erwähnt mit der Mutter die Brüder Jesus' (1, 14). Zu dem Ergebnis dieser Beobachtungen stehen in bestem Einklang die beiden Geschlechtsregister, welche uns Mt 1, 1—16 und Lc 3, 23—38 erhalten haben. Beide sind vollständig unabhängige Versuche, Jesus in genealogischen Zusammenhang mit David zu bringen, aber beide wurzeln in der Voraussetzung, daß Jesus der leibliche Sohn Josephs sei, und haben nur unter dieser Annahme Zweck und Sinn. Während Mt die Liste in drei Perioden mit der typischen Zahl von je 14 Geschlechtern von Abraham bis auf Joseph und Jesus herunterführt, steigt Lc von Jesus, 'der ein Sohn, wie man glaubte, Josephs war' aufwärts bis zu Adam, 'der ein Sohn Gottes war'; nur die ersten 14 Stammväter des Mt und zwei im Eingang seiner dritten Periode (Salathiel und Zorobabel) kehren bei Lc wieder. Der Zusatz bei Lc 'wie man glaubte' und der Schluß der Liste des Mt 'Joseph der Mann der Maria, von der (ἐξ ἧς) Jesus, der den Namen Christus führt, geboren ist' verraten die Hand ausgleichender Überarbeiter; aber den unvereinbaren Widerspruch der auf Joseph, nicht auf Maria gestellten Geschlechtsreihen mit der Geburtsgeschichte haben diese zaghaften Korrekturen nicht zu heben vermocht. Wenn wir Lc Glauben schenken, so steht Maria überhaupt dem Hause Davids fern: sie heißt 'Verwandte' (συγγενίς Lc 1, 36) der Elisabeth, diese war jedoch 'von den Töchtern Aarons' (1, 5). Daß aber Clemens Romanus im I Brief an die Korinthier 32, 2 Jesus als einen geborenen Leviten (durch Maria natürlich) betrachte, darin vermag ich Hilgenfeld und Hillmann (Jahrb. f. prot. Theol. 17, 250 f.) nicht zu folgen. Erst als die jungfräuliche Geburt Christi durchgedrungen war, konnte man sich genötigt fühlen, Maria aus dem Hause Davids stammen zu lassen; das tut schon Justinus martyr (S. 6), dann das Protevangelium des Jakobus c. 10, sogar in den syrischen Palimpsest vom Sinai ist Lc 2, 5 (4) die Interpolation 'weil sie beide aus dem Hause Davids waren' eingedrungen. Das ist alles ebenso selbstverständlich, wie daß die theologische Interpretationskunst eines Resch das davidische Geschlecht Marias aus den Evangelien selbst herausliest (Kindheitsev. S. 191).

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

2. Nur hinweisen will ich auf die chronologischen Schwierigkeiten, an deren Hebung der gelehrte Scharfsinn von Jahrhunderten sich vergeblich abgemüht hat. Wenn Mt den Heiland unter der Herrschaft des Königs Herodes geboren werden und erst, nachdem diesem sein Sohn Archelaos in der Herrschaft Judaeas gefolgt ist, aus Ägypten zurückkommen läßt, so wird dadurch die Geburt Christi um einige Jahre über das Jahr 4 vor Chr., das Todesjahr des Herodes zurückgeschoben. Lc dagegen knüpft die Geburt Christi an die nach Befehl des Augustus in Palästina unter P. Sulpicius Quirinius, dem Statthalter Syriens vollzogene Schatzung. Diese war nicht denkbar vor der Absetzung Archelaos' 6 nach Chr. und wird tatsächlich für diese Zeit bezeugt durch Josephus Ant. Jud. XVII 13, 5 (355) und XVIII 1. Wenn es nun auch zu großer Wahrscheinlichkeit erhoben worden ist, daß Quirinius schon vorher in der Zeit von 3—2 vor Chr. die Provinz Syrien verwaltet hatte (s. Mommsen Mon. Ancyr.[2] p. 161 ff. E. Schürer, Gesch. des jüdischen Volkes I[2] 260 ff.), so kann doch der für den Bericht des Lc wesentliche Umstand, die durch Quirinius vorgenommene Schatzung, nicht von dem Jahre 6 n. Chr. verrückt werden. Lc steht aber nicht nur mit Mt, sondern auch mit sich selbst in Widerspruch, da auch er im Anfang seines Berichtes (1, 5) das Ereignis in 'die Tage Herodes des Königs der Juden' verlegt. Beide Ansätze sind durch einen Zwischenraum von mehr als 10 Jahren von einander getrennt. Eine brauchbare Zeitbestimmung läßt sich aus den Berichten über die Geburt Jesus' überhaupt nicht gewinnen. Ungefähr läßt sich das Jahr der Geburt nur durch die Angaben des Lc 3, 1. 23 ermitteln, daß Johannes im 15. Jahre des Tiberius 28/29 n. Chr. hervorgetreten und Jesus im Beginne seiner Wirksamkeit, also 29, ungefähr dreißig Jahre alt gewesen sei. Man findet die Zeugnisse für die verschiedenen darauf gebauten Berechnungen übersichtlich bei Clinton Fasti Hellenici 3, 260 ff. zusammengestellt; die letzte Untersuchung der Frage hat A. W. Zumpt (1869) geliefert.

Über den Tag der Geburt schweigen die Evangelien. Die Kirche hat ihn mittels mythologischer Analogetik festgestellt. Während die alte Kirche, und so noch immer die armenische, die Geburt am Feste der Epiphanie (6. Januar) feierte, das aus dem alexandrinischen Fest der Erscheinung des Dionysos abgeleitet ist, hat die römische Kirche nach der Mitte des IV. Jahrh. den *natalis Solis invicti* d. h. den 25. December als Geburtsfest des Heilands durchgesetzt. Aber vorher waren die verschiedensten Ansätze versucht worden. Der gelehrte Jesuit Antonmaria Lupi hat sich das Vergnügen gemacht (Dissertazioni, lettere ed altre

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

operette, Faenza 1785, 1, 219 ff.) zu zeigen, daß es keinen Monat im Jahre gibt, in den nicht die Geburt gesetzt worden wäre.

3. Ein anderer Widerspruch, den wir nicht unerwähnt lassen dürfen, betrifft den Ort der Geburt. Es war eine ebenso feste Überlieferung, daß Jesus zu Bethlehem geboren war, wie daß er aus Nazareth stammte. Beide Evangelisten haben sich bereits mit diesem Widerspruch abfinden müssen. Mt nahm Bethlehem einfach als die Heimat Josephs und ließ diesen erst nach der Rückkehr von Ägypten aus Furcht vor Archelaos seinen Wohnort zu Nazareth in Galiläa nehmen; er hatte kein Recht 13, 54 Nazareth die 'Vaterstadt' (πατρίδα) Christi zu nennen, wie der Vorgänger (Mc 6, 1) es durfte. Lc betrachtet Nazareth als Heimat Josephs, und bedient sich, um die Geburt zu Bethlehem zu motivieren, des Auskunftsmittels der Schatzung. Wie die Lehrtätigkeit des Heilands bis zur letzten Reise nach Jerusalem sich wesentlich im Umkreise des benachbarten Galiläischen Sees bewegte, so stand auch seine Herkunft aus Nazareth in Galiläa fest (Mc 6, 1—4 Mt 13, 54 f. Lc 4, 16 ff. Mt 21, 11. 26, 69. 71 Joh 1, 46. 7, 41); ja Mt 2, 23 hat dafür sogar ein freilich sehr apokryphes Prophetenwort in Bereitschaft: 'auf daß erfüllet werde, was durch die Propheten gesagt ist: Er wird ein Nazoräer heißen'. Wie konnte Bethlehem damit in Konkurrenz treten?

Man hat daran erinnert, daß auch in Galiläa ein Bethlehem unweit von Nazareth lag, im Talmud einmal *Bethlehem Noseriyyah* genannt[1]. Unsere Frage kann durch die Einführung dieses zweiten Bethlehem nicht entwirrt sondern nur weiter verwickelt werden. Denn es ist ebenso gewiß, daß das Bethlehem, in welches unsere Evangelien die Geburt Christi verlegen, das judäische südlich von Jerusalem ist, wie als Heimatsort desselben Nazareth feststand. Aber wichtig ist, daß dieses Bethlehem nur den Berichten über Christi Geburt bekannt ist. Hier liegt der Schlüssel. Nach der Predigt vom Wasser des Lebens werden, wie es im Ev. Joh 7, 40 f. heißt, verschiedene Stimmen des Volkes laut. 'Da sagten etliche ... Dies ist in Wahrheit der Prophet. Andere sagten: Dies ist der Christus. Andere sagten: Kommt denn der Christus aus Galiläa? hat nicht die Schrift gesagt, daß der Christus aus dem Samen Davids und von Bethlehem, wo David war, komme?' Schon beim Einzug in Jerusalem ruft das Volk Jesus als 'dem Sohne Davids' sein Hosianna zu (Mt 21, 9 vgl. 15 Mc 11, 10) und die Pharisäer wissen, daß der Gesalbte des Herrn nur ein Sohn Davids sein könne

[1] Cheyne in dem Artikel 'Nazareth' der Encyclop. biblica 3, 3360 ff.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

(Mt 22, 42 Mc 12, 35 Lc 20, 41). Aus der Prophezeiung des Micha 5, 1 war die weitere Forderung abgeleitet, daß der Messias aus der Davidstadt Bethlehem hervorgehen müsse. Die Schriftgelehrten, welche Herodes bei Mt zu Rate zieht, können angesichts dieser Prophezeiung (Mt 2, 6) gar nicht in Zweifel sein, wo der neugeborene König der Juden zu suchen ist. Die Erzählung des Johannes, eines Evangelisten, der die wunderbare Geburt noch nicht kennt, stellt die tatsächliche Heimat des Heilands, Galiläa, in Gegensatz zu der durch den jüdischen Glauben geforderten Geburtsstätte des Messias, und enthüllt uns den verborgenen Weg, auf dem Bethlehem in die Überlieferung der Evangelien gekommen ist. Schon zu Lebzeiten wurde Jesus als der 'Gesalbte des Herrn' betrachtet, Petrus selbst hatte die Bezeichnung geprägt (Lc 9, 20 vgl. Mc 8, 29; bei Mt 16, 16 'du bist der Christus, der Sohn des lebendigen Gottes'). Die ganze Vorstellungsreihe, die sich den Juden an den Begriff des Messias knüpfte, mußte notwendig auf Jesus übergehn, sobald erst die Auffassung, daß er der 'Christus' sei, durchgedrungen war: das ist das Naturgesetz der Legendenbildung. Vor allem mußte Jesus ein Nachkomme Davids, also aus königlichem Stamme sein. Schon vor seinem Tod hat man diese Folgerung gezogen. Die erste literarische Wirkung waren die Geschlechtslisten, welche Jesus' Vater Joseph mit David in Verbindung setzten. So nüchterne Prosa sie reden, sind sie doch die ältesten Versuche der Dichtung über die Geburt Christi. Der nächste unvermeidliche Schritt war, seine Wiege nach Bethlehem zu versetzen. Als die Berichte des Mt und Lc abgefaßt wurden, war das bereits ein fester Glaubenssatz geworden, der wohl oder übel mit der geschichtlichen Heimat Jesus vermittelt und ausgeglichen werden mußte.

Die Widersprüche mit der durch das Evangelium selbst verbürgten Wahrheit beweisen, daß zu der Zeit, wo die Geburts- und Kindheitsgeschichte hinzugefügt wurden, der Kern der Evangelien des Mt und Lc bereits feststand. Diese Zutaten müssen ganz anderen Federn entstammen als das übrige — den Inhalt meine ich natürlich, nicht die Form. Denn die Möglichkeit bleibt durch unsere sachliche Kritik unberührt, daß wir die heutige Form einem Überarbeiter verdanken, der die verschiedenen Bestandteile bereits vorfand. Daran scheint Harnack nicht gedacht zu haben, als er unlängst in den Sitzungsberichten der Berliner Akademie 1900 N. XXVII S. 547 ff. aus der Gleichheit des Sprachgebrauchs und des Wortschatzes glaubte beweisen zu können, daß die beiden ersten Kapitel des Lukas von einer und derselben Hand herrührten wie das ganze übrige Evangelium und die Apostelgeschichte.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Nicht einmal jene zwei ersten Kapitel können als zweifellos einheitliche Schöpfung eines einzigen Kopfes betrachtet werden. Das entscheidende Wort muß der sachlichen Kritik und der Analyse der Komposition vorbehalten bleiben. Während bei Mt der sachliche Widerspruch des Evangeliums die Kindheitsgeschichte als Eindringling erkennen läßt, sind wir bei Lc in der Lage, das aus der Kritik des Inhalts abgeleitete Urteil durch das Zeugnis des Verfassers selbst erhärten zu können. Seine Berufung auf die, 'welche von Anfang an Augenzeugen und Diener des Wortes gewesen' (Ev. 1, 2 vgl. 3 ἄνωθεν) würde auch ohne die ausdrückliche Erklärung dieses ἀπ' ἀρχῆς und ἄνωθεν, die er Apostelg. 1, 22 (ἀρξάμενος ἀπὸ τοῦ βαπτίσματος) und 10, 37 gibt, keinen Zweifel daran lassen, daß Lc sein Evangelium erst mit der Taufe und Predigt des Johannes begonnen hat. Das hat P. Corssen im wesentlichen richtig und überzeugend dargetan (Göttinger gel. Anz. 1899 N. 4 S. 315—327).

III

Die ältesten Niederschriften des Evangeliums wußten nichts anderes, als daß Jesus zu Nazareth geboren war als Sohn des Joseph und der Maria, aber sie lehrten auch, daß Jesus der von den Propheten verkündete, von den Juden erwartete Messias sei, und sie hatten davon zu berichten, wie Christus selbst von dem Bewußtsein erfüllt war, Gottes Sohn zu sein. Mit diesen Vorstellungen waren die Keime gegeben, die in den empfänglichen Gemütern der alten Christengemeinde fruchtbaren Boden fanden und verhältnismäßig rasch sich zu dem Dogma von der Göttlichkeit der Person Christi, ja von der Präexistenz des Sohnes Gottes entwickeln mußten.

1. Von dem Messias erwartete der jüdische Glaube nicht übernatürliche Geburt; er mußte nur aus dem Hause Davids stammen und von Gott erwählt sein (vgl. Hillmann Jahrb. f. prot. Theol. 17 [1891], 233 ff.). Daraus hatte sich unweigerlich als erste Folgerung, wie wir gesehen, ergeben, daß der Vater Jesus ein Abkomme Davids und daß Jesus in Bethlehem geboren sein mußte. Es folgte aber notwendig auch, daß der Auserwählte Gottes mit Gott selbst in nähere Beziehung gesetzt wurde. Der als Mensch geboren und herangewachsen war, bedurfte einer göttlichen Weihung zu seinem Berufe. So entstand die Dichtung von der Jordantaufe.

In den Eingang der ältesten Evangelien war das Auftreten Johannes des Täufers, seine Predigt und Taufe gestellt. Durch das Vorbild des Täufers wurde Jesus zu seiner großen Aufgabe erweckt; den unverkenn-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

baren Nachhall des tiefen Eindrucks, den der Täufer auf ihn gemacht, zeigt die begeisterte Anerkennung, die Jesus ihm spendet (Mt 11, 7 ff. Lc 7, 24—35 vgl. Mt 21, 32). Erst auf die Kunde, daß der Tätigkeit des Johannes seine Gefangennehmung durch Herodes ein vorzeitiges Ende bereitet hatte, tritt Jesus aus dem bisherigen Dunkel hervor (Mt 4, 12 Mc 1, 14). So hindert nichts anzunehmen, daß unter der Menge, die sich am Jordan zu Johannes drängte, um getauft zu werden, sich auch Jesus befunden hatte, und daß diese Tatsache schon von Anfang in den Evangelien erzählt gewesen war. Diese Taufe aber gab die erwünschte Gelegenheit, aus dem Menschen Jesus den Gesalbten des Herrn zu machen. Es ist in doppelter Weise geschehen. Nach Mc 1, 10 f. sieht Jesus, als er aus dem Jordan emporsteigt, den Himmel sich spalten, den heiligen Geist in Gestalt einer Taube sich auf ihn herablassen, und eine Stimme hört er vom Himmel: 'Du bist mein geliebter Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe'. Diese aus dem Urtext (nicht LXX) von Jes 42, 1 abgeleiteten und auch bei der Verklärung auf dem Berge angewendeten Worte sollen Gott selbst bezeugen lassen, daß er Jesum zum Messias auserwählt habe; und der Geist Gottes geht in ihn ein, um das Wort des Jesaias 42, 1. 11, 2 zur Wahrheit zu machen. Kühner verfuhr derjenige, welcher die kurze Nachricht von Jesus Jordantaufe dem Lc-Evangelium 3, 21 f. einfügte. Er begnügte sich nicht mit der göttlichen Berufung zum Messias, sondern wollte auch für die Sohnschaft Gottes ein unmittelbares göttliches Zeugnis. Er benutzte dazu die Worte des Psalmisten 2, 7 (vgl. Apostelg. 13, 33) und ließ Gott sagen: 'Mein Sohn bist du, heute habe ich dich geboren.' Die griechische Kirche hat so bis etwa 300, der lateinische Westen bis über 360 die Lc-Stelle gelesen; die Vorstellung selbst hat dazu geführt, die Menschwerdung Gottes an die Jordantaufe zu knüpfen; das Fest der Epiphanie, der Erscheinung Gottes auf Erden hat überall, bevor das Weihnachtsfest durchdrang, gleichzeitig der Taufe und der Geburt Christi gegolten. Gleichsam im Wetteifer mit dieser volltönenderen Bildersprache wurde die andere Fassung des Wunders am Jordan mit weiteren Wundern ausgestattet, wie es das Altertum im Mt und dem Hebräerevangelium las; auch das Ev. des Johannes geht über den ursprünglichen Bericht weit hinaus.

2. Die mythischen Bilder, die damit geschaffen waren, konnten gläubige Herzen auf die Dauer nicht befriedigen. Der immer mehr durchdringenden Vorstellung von der Göttlichkeit Jesu widerstrebte es, die Weihung zum Messias oder die Adoption zum Sohne Gottes erst in das dreißigste Lebensjahr des Heilands zu verlegen. Er mußte von

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Geburt an das erwählte Werkzeug Gottes sein. So erwuchs die Sage von Christi Geburt. Sie ist erst zu einer Zeit entstanden und ausgebildet worden, als mit der Jordantaufe bereits die Weihung zum Messias sich fest verbunden hatte. Wären beide zu etwa gleicher Zeit oder die Geburtsgeschichte vorher entstanden, so hätte das Taufwunder nicht die Gestalt erhalten können, die es heute hat, oder wäre nie ausgebildet worden; das eine schließt das andere aus.

Auch hier konnte ein doppelter Weg beschritten werden. Wie bei der Jordantaufe göttliche Bezeugung der göttlichen Zeugung gegenüber steht, so konnte auch hier neben der wunderbaren Erzeugung Christi eine mehr der jüdischen Denkweise entsprechende Darstellung geschaffen werden, in welcher dem menschlichen Sohne des Joseph und der Maria bei der Empfängnis und Geburt göttliche Offenbarungen die Erwählung zum Messias bezeugten.

Eine solche Darstellung liegt tatsächlich bei Lukas vor. Wenn wir die Beobachtungen festhalten, die wir bei Bethlehem machen konnten, werden leicht die Fesseln, die lange Gewöhnung an geheiligte Überlieferung um uns legt, gelöst werden. Es ist das Verdienst Joh. Hillmanns (Jahrb. f. prot. Theol. 17, 221 ff.) mit zwingenden Gründen dargetan zu haben, daß die beiden Verse des Lc 1, 34—35, die einzigen, worin dort die göttliche Geburt Jesus' aus der Jungfrau Maria angekündigt wird, mit der ganzen übrigen Darstellung der Kap. 1—2 unvereinbar sind, also von einem Überarbeiter eingefügt worden sein müssen. Nach Ausscheidung dieser Stelle bleibt eine rein judenchristliche, noch ganz auf der alten und echten Überlieferung, daß Jesus der Ehe des Joseph und der Maria und zwar als Erstgeborener entsprossen sei, fußende Erzählung von der Geburt des Messias übrig, und es findet sich nun kein Wort darin, was nicht aus den jüdischen Vorstellungen von dem kommenden Messias seine volle Erklärung erhielte.

Der Engel Gabriel kommt, von Gott gesandt, nach Nazareth zu einer Jungfrau Maria, die mit Joseph, einem Nachkommen Davids (ἐξ οἴκου Δαυείδ 1, 27) verlobt war; er überrascht sie durch seinen Gruß und verkündet ihr dann, daß sie schwanger werden und einen Sohn gebären werde, der Sohn des Höchsten genannt und auf dem Throne Davids, seines (Stamm-)Vaters sitzen werde u. s. w. (1, 31—33), woran er dann die Mitteilung von der eingetretenen Schwangerschaft der bis ins Alter unfruchtbaren Elisabeth, ihrer Verwandten schließt (1, 36 f.). Die Geschehnisse im Hause der Elisabeth (1, 39—56), auch der Psalm des Zacharias (1, 68 ff.) dienen nur dazu, den Messias schon im Mutter-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

leibe zu verherrlichen und die Beziehungen des künftigen Johannes zu ihm vorzubereiten. Nahe vor dem Ende der Schwangerschaft Marias erfolgt dann die übel durch die Schatzung motivierte Reise des Ehepaares nach Bethlehem. Joseph muß sich in der Stadt Davids zur Eintragung in die Steuerrolle stellen, weil er 'aus dem Hause Davids' stammt (2, 4), und zwar samt 'seinem Weibe Maria': denn nichts anderes als cὺν Μαριὰμ τῇ γυναικὶ αὐτοῦ las v. 5 noch der von Missis Agnes Smith Lewis entdeckte syrische Palimpsest vom Sinai und *cum Maria uxore sua* bezeugen die vorhieronymianischen Texte von Verona und Vercelli, auch der Colbertinus, eine Lesung, die ganz abgesehen von dem Gewicht der Zeugen für sich selbst spricht; dafür wurde dann interpoliert cὺν Μ. τῇ ἐμνηστευμένῃ αὐτῷ (so Sinaiticus und Vaticanus, auch die lat. Übers. von Brescia), und wie so häufig sind zeitig beide Lesungen contaminiert worden zu cὺν Μ. τῇ ἐμνηστευμένῃ αὐτῷ γυναικί (so der Alexandrinus, die lat. Übers. von Corbie, und schon Eusebios und Kyrillos Katech. 12, 31); daß hier wirklich Contamination stattgefunden hat, sieht man recht anschaulich an dem alten Freisinger Ms. (Old-latin biblical texts 3, 75) *cum maria uxore su[a] desponsata ei,* wo die alten Varianten τῇ γυναικὶ αὐτοῦ und τῇ ἐμνηστευμέμῃ αὐτῷ noch unvermittelt neben einander stehen. Da nun im Eingang der Erzählung 1, 27 zweimal nach einhelliger Überlieferung hervorgehoben wird, daß Maria bei der Botschaft des Engels, obwohl dem Joseph verlobt, noch Jungfrau war, so können wir mit Sicherheit aus 2, 5 folgern, daß in der ursprünglichen Gestalt des Berichtes noch die kaum entbehrliche aber für den Überarbeiter, der 1, 34 f. einfügte, unerträgliche Bemerkung nach 1, 38 gestanden hat, daß danach Maria von Joseph heimgeführt worden sei und empfangen habe; dazu stimmt es bestens, wenn 2, 21 daran erinnert wird, daß der Name Jesus von dem Engel vorgeschrieben worden sei, 'bevor er empfangen wurde im Mutterleibe'. Daß Jesus die erste Frucht dieser legitimen Ehe gewesen, wird mit klaren Worten 2, 7 gesagt 'und sie gebar ihren erstgeborenen Sohn': τὸν πρωτότοκον heißt es, nicht etwa τὸν μονογενῆ, und die Überlieferung hat daran nicht gerüttelt, ja es ist sogar in Mt 1, 25 interpoliert worden. Jesus wird also anerkannt als der älteste unter den Söhnen und Töchtern Josephs, welche das Evangelium selbst nicht vergessen hat. Nach jüdischem Ritus findet dann nach acht Tagen Beschneidung und Namengebung statt (2, 21), nach vierzig Tagen Weihung des Erstgeborenen und Opfer im Tempel zu Jerusalem (2, 22 f.): der ganze Vorgang setzt natürliche Geburt aus legitimer Ehe voraus, und ausdrücklich wird das 2, 27 bestätigt 'da die

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Eltern das Kind Jesus hereinbrachten'. Ganz im Sinne der Messias-Verheißung, die in den Worten des Engels sowohl zu Maria (1, 31—33) als zu den Hirten (2, 11 vgl. 14) erklungen war, sind die Begrüßungen des alten Symeon (2, 29—35) und der Prophetin Anna (2, 36—8) gehalten. Und auf dem gleichen Boden steht schließlich das Erlebnis der Eltern mit dem zwölfjährigen Sohne im Tempel (2, 41 ff.), das bereits oben S. 9 besprochen ist.

Wir erkennen somit in dem Berichte des Lc einen judenchristlichen Versuch, die Geburt und Kindheit Jesus mit dem Glanz des Wunderbaren zu verklären, den seine Berufung zum Messias zu erfordern schien. Die Wunder aber beschränken sich ausschließlich auf göttliche Offenbarungen, die von Engeln überbracht werden oder in den handelnden Personen durch die Kraft des göttlichen Geistes hervorbrechen. Die geschichtliche Überlieferung, auf welcher der Kern des Evangeliums stand, daß Jesus als ältestes Kind des Joseph und der Maria von Nazareth geboren war, ist noch treu festgehalten. Nur die Forderung, daß Jesus durch seinen Vater dem Hause David angehöre und in der Davidstadt Bethlehem geboren sei, war bereits für diese ganz durch die messianischen Vorstellungen beherrschte Dichtung unerläßliche Voraussetzung. Erst der Überarbeiter hat, indem er durch Einschaltung von 1, 34 f. einen Kompromiß mit der durch Mt verbreiteten Sage schloß, einen fremdartigen, unvereinbaren Zug in die einheitlich gestaltete Dichtung bei Lc eingedrängt.

3. Dagegen ist der Bericht des Mt ganz beherrscht von der Voraussetzung, daß Jesus im jungfräulichen Leibe der Maria empfangen sei vom heiligen Geiste. Joseph erhält die Offenbarung, 'das in ihr Gezeugte ist aus dem heiligen Geiste'; und Joseph, der göttlichen Weisung folgend, 'erkannte sie nicht, bis sie einen Sohn geboren hatte'. Man kann die göttliche Zeugung als eine Rückübertragung der bei Lc hervortretenden Auffassung des Taufwunders betrachten. Aber es kommt etwas völlig Neues hinzu, die Empfängnis und Geburt der Jungfrau. Und hiermit treten wir zweifellos auf den Boden heidnischer Vorstellungen. Schon die alten Väter der Kirche haben sich dieses Gefühls nicht erwehren können. Dem Judentume ist die Vorstellung ganz fremd, während sie bis über die augusteische Zeit dem griechisch-römischen Heidentume höchst lebendig geblieben ist. Den Nachweis habe ich früher gegeben und könnte ihn heute verstärken. Das Wort des Jesaias 7, 14 hat zur Gestaltung dieser Geburtssage um so weniger Veranlassung gegeben, als der Zusammenhang der Stelle gar nicht auf einen erwarteten Messias

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

hinweist und nur von einem jungen Weibe, nicht einer Jungfrau, wie es in der LXX heißt, spricht. Die Anstrengungen, welche man gemacht hat, um das höchst unliebsame Eingreifen heidnischer Mythologie in den Stoff der Evangelien abzuwehren, sind vergeblich gewesen. Man hüte sich mit Belegen zu kommen, welche das Gegenteil von dem beweisen, was sie sollen. An einer merkwürdigen Stelle (*de Cherubim* 13, I, p. 180 f. Cohn) sucht Philo, indem er die Ausdrucksweise der heiligen Schrift preßt, zu zeigen, daß es Gott gewesen, der Sarah, Lea, Rebekka und Sepphora befruchtet habe. Hier wird allerdings göttliche Zeugung, wenn auch nicht jungfräuliche Geburt, gelehrt. Aber man darf nicht übersehn, daß Philo diese Lehre als ein Mysterium, als eine weihevolle Offenbarung, mit anderen Worten als etwas ganz Neues bezeichnet; die neue Erkenntnis ist ihm erst in der hellenistischen Atmosphäre Alexandreias aufgegangen, an der Quelle aller der Ideen, womit er die Überlieferungen seines Volkes zu vertiefen wußte.

Wie der Grundfaden des Gewebes, so sind auch alle Einschläge auf heidnischem Boden gewachsen. Die Erscheinung eines neuen Sterns am Himmel, der die Geburt des Heilands anzeigt, war im antiken Volksglauben vorgebildet. Von Astrologen wurde sogar gelehrt, daß bei der Geburt eines jeden Menschen ein neuer Stern emporsteige (s. Julianus Halik. im Rhein. Mus. 55, 328, Z. 11). Noch an die Geburt des Alexander Severus ist die Sage geknüpft worden, daß durch die plötzliche Erscheinung eines Sternes erster Größe die künftige Weltherrschaft des Knäbleins verkündigt worden sei (Lampridius c. 13): das kann semitischer Herkunft sein. Auch daß von den sternkundigen Magiern die Geburt des Heilands erkannt und verkündet wird, hat sein Vorbild in einer schon von Cicero (de divin. I 23, 47 vgl. 41, 90) erwähnten Alexandersage. Daß sie aber selbst kommen, um den neuen Herrn zu verehren, scheint, wie unlängst in dieser Zeitschrift (3, 1 ff.) A. Dieterich gezeigt hat, veranlaßt zu sein durch die Huldigungsreise des Partherkönigs Tiridates zu Nero nach Rom, die im Jahre 66 n. Chr. das größte Aufsehn machte (s. Cassius Dio 63, 2 f.), vor allem in den Provinzen, welche, wie Kleinasien, den König mit seinem Troß zu sehen bekamen und standesgemäß zu unterhalten hatten; Plinius, der *n. h.* 30, 16 f. dieses Ereignisses gedenkt, nennt den Tiridates geradezu *magus* und erwähnt, daß er Magier in seinem Gefolge gehabt habe (*magos secum adduxerat*), von denen der Kaiser die Geheimnisse der Magie zu erfahren hoffte. Die Regierung des Nero mag die Zeit sein, wo die Legende von der göttlichen Geburt Christi in dem christlichen Volk sich zu bilden

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

begann[1]; und es ist sehr möglich, daß die von Rom her verbreitete Kunde der Neronischen Christenverfolgung dazu beigetragen hat, das Bild des blutdürstigen Tyrannen in die Kindheitsgeschichte Jesus' aufzunehmen. An sich war der Kindermord und seine Motivierung durch die Furcht vor einem drohenden neuen Herrscher bereits in dem Sagenschatz vorhanden, wie die romanhafte Erzählung des Marathus von der Geburt des Augustus (Suetonius Aug. 94) lehrt.

Die Flucht nach Ägypten oder, genauer gesagt, die Rückkehr aus Ägypten ist übel motiviert. Ein Engel des Herrn mahnt Joseph, wie vorher zur Errettung des Knäbleins vor Herodes, so zur Heimreise: 'denn sie sind gestorben, die dem Kinde nach dem Leben trachteten' (Mt 2, 20); allein 'da er hörte, daß Archelaos in Judäa an Stelle seines Vaters Herodes König sei, fürchtete er sich, dorthin zu gehn' und 'auf eine göttliche Weisung im Traume zog er sich in die Landschaft Galiläa zurück' (Mt 2, 22). Es wäre nicht recht zu begreifen, weshalb der Engel des Herrn nicht bis zur Absetzung des Archelaus (6 n. Chr.) den Befehl zur Rückkehr vertagte, wenn nicht dadurch der Grund, Nazareth in Galiläa zum Wohnort zu wählen, weggefallen wäre. Aber um diesen Zweck zu erreichen, wird, schwerfällig genug, eine doppelte Offenbarung an Joseph insceniert. Warum ist es Ägypten, das als Zufluchtsort dient? Man könnte sagen, es habe im ersten Jahrhundert, wo längst Juden in großer Zahl sich zu Alexandreia gesammelt hatten, nahe gelegen an dies Nachbarland zu denken. Es kann auch durch unwillkürliche Ein-

[1] Eine apokryphe, syrisch in einer alten, aus dem VI Jahrh. stammenden Handschr. des Brit. Mus. erhaltene Schrift unter dem Namen des Eusebios, die W. Wright im Journal of sacred literature IX (Lond. 1866) p. 117 ff. herausgegeben und ebend. X (1867) 151 ff. in englischer Übersetzung vorgelegt hat (vgl. auch den Aufsatz von Eb. Nestle, Zeitschr. f. wiss. Theologie 1893, 435 ff.), berichtet, daß in der Zeit des Hadrian und des Papstes Xystus und zwar im J. 120 n. Chr. (das Jahr ist durch die römischen Consuln und das Jahr 430 der Seleukidenära festgelegt) mit der h. Schrift beschäftigte Männer das Genauere über die Sendung der Magier in den persischen Archiven erforscht und in ihrer Sprache aufgezeichnet hätten. Conybeare hat mir die Freude gemacht, mich auf diese Nachricht aufmerksam zu machen. Der Zusammenhang des ganzen Traktats (leider ist gerade die den angezogenen Angaben vorausgehende Stelle, offenbar ihres haeretischen Inhalts wegen, getilgt worden) schließt den Gedanken aus, daß in das Jahr 120 die Einfügung der Magierepisode in das Evangelium verlegt werde. Es ist notwendig anzunehmen, daß dem pseudonymen Verfasser ein ausführlicher in Persien spielender Bericht über die Erscheinung des Sterns und die Sendung der Magier vorlag, der jene (natürlich erdichtete) Datierung sei es im Eingang oder am Schluß hatte. Man denkt unwillkürlich an die Einlage des zuletzt von Bratke (Texte und Unters. N. F. IV, 3) herausgegebenen Religiongesprächs p. 11 ff., die zweifellos schon eine längere Vorgeschichte hatte, bevor sie vom Verfasser dieses Gesprächs verwertet wurde.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

wirkung mythischer Vorstellungen in die Legende eingefügt sein: auch vor dem Angriff des reckenhaften Typhon flüchten sich die olympischen Götter nach Ägypten.

Somit läßt sich für die ganze Geburts- und Kindheitsgeschichte des Mt bis in alle Einzelheiten heidnische Unterlage erweisen. Sie muß in heidenchristlichen Kreisen, wahrscheinlich Kleinasiens entstanden sein, und wurde dann vom Erzähler, entsprechend der das ganze Ev. Mt beherrschenden Neigung (s. Resch, Kindheitsevang. S. 19 ff.) durch Heranziehung von Prophetenworten gewissermaßen legitimiert.

Damit war die göttliche Geburt Christi für alle Zeit besiegelt, und die judenchristliche Darstellung des Lc, welche den Messias nur als einfachen Menschensohn kannte, mußte durch die Erweiterung der englischen Botschaft auf die Höhe der Zeit gehoben und mit den Forderungen des Glaubens in Einklang gesetzt werden.

Die göttliche Geburt Christi war damit Evangelium geworden. Der theosophischen Spekulation erwuchs die Aufgabe, dies Dogma mit der Tatsache der Menschlichkeit Christi auszugleichen. Es kostete einen Kampf von Jahrhunderten, bis die Kirche eine einheitliche Glaubenslehre durchgesetzt hatte. Freilich dieser Kampf würde entbrannt sein, auch wenn das Evangelium von der jungfräulichen Geburt nicht geschrieben vorgelegen hätte. Schon bevor dies geschrieben und durchgedrungen war, hatte sich die doketische Lehre, daß der Sohn Gottes vom Himmel herabgesandt nur ein Scheinleben als Mensch geführt habe, und die Johanneische Vorstellung von der Präexistenz des göttlichen Logos entwickelt.

[Abgeschlossen am 16. Januar 1903.]

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Die Urgestalt der Paulusakten.

Von **P. Corssen** in Berlin.

Durch die schöne Entdeckung C. Schmidts in dem Papyrus Reinhardt der Heidelberger Universitätsbibliothek ist, wie den Lesern dieser Zeitschrift bekannt ist, der Beweis geliefert, daß die Theklalegende, die uns in vielen griechischen Handschriften sowie in lateinischen und orientalischen Übersetzungen erhalten ist, einst einen Bestandteil der Πράξεις Παύλου bildete und in einer leider in einem trümmerhaften Zustande befindlichen koptischen Handschrift noch heute bildet. A. Harnack hat bald darauf mit gewohntem Scharfsinn nachgewiesen, daß einst auch in einer lateinischen Kirche die Geschichte der Thekla nicht für sich gesondert, sondern im Zusammenhange der Akten des Paulus gelesen wurde. [1]

Hinterher ist man bekanntlich immer klüger, und es mag überflüssig erscheinen, ist aber doch vielleicht nicht ohne Nutzen, auch jetzt noch darauf hinzuweisen, daß doch auch schon vor Schmidts Entdeckung mancherlei Anzeichen dafür sprachen, daß die Form, in der uns die Legende erhalten ist, nicht ursprünglich sein könne.

Welcher verständige Erzähler beginnt seine Erzählung mit der Voraussetzung von Tatsachen, die dem Leser nicht bekannt sein können? „Als Paulus landeinwärts nach Ikonium zog nach der Vertreibung aus Antiochia, machten sich mit ihm auf den Weg Demas und Hermogenes." Was hat es mit der Vertreibung aus Antiochia auf sich? Man wende nicht ein, der Erzähler habe an Act 13, 50 anknüpfen wollen; denn über die Erzählungen der Act setzt er sich mit souveräner Verachtung hinweg oder, was mir wahrscheinlicher ist, er kennt sie nicht. Es besteht tatsächlich keine andere Übereinstimmung zwischen den Act und den Akten der Thekla als daß nach beiden Paulus von Antiochia sich nach Ikonium begibt. Im übrigen schließen sich die Erzählungen beider gegenseitig aus: nach den Act wird Paulus von Barnabas

[1] O. v. Gebhardt und A. Harnack, Texte und Untersuchungen, N. F. IV, 3.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

begleitet, in Ikonium aber gehen beide in die Synagoge der Juden und predigen mit dem Erfolge, daß eine Menge Juden und Griechen gläubig werden. Nach den Akten der Thekla hingegen schließen sich ihm als Begleiter die falschen Brüder Demas und Hermogenes an, in Ikonium aber predigt Paulus in dem Hause des Onesiphorus und von Juden ist überhaupt keine Rede.

Wir sind gewohnt von den Akten der Thekla und des Paulus zu sprechen, aber dieser Titel wird nur von einer einzigen griechischen Handschrift geboten, die große Masse hat die Überschrift Μαρτύριον Θέκλης — mit mannigfachen Zusätzen, z. B. Μαρτύριον τῆς ἁγίας καὶ ἰσαποστόλου Θέκλης τῆς ἐν γυναιξὶ πρωτομάρτυρος oder ὑπόμνημα καὶ μαρτύριον τῆς ἁγίας πρωτομάρτυρος καὶ ἀποστόλου Θέκλης u. s. w. — alle Lateiner haben Passio S. Theclae. Das ist in der Tat der einzig angemessene Titel für unseren Auszug. Die Person des Paulus tritt in ihm ganz zurück. Seine Rolle beschränkt sich im wesentlichen darauf, daß er die Thekla durch seine Predigt fasciniert und dadurch den Anlaß zu ihrem Handeln und Leiden bietet. Von dem Augenblick an, wo seine Predigt ihre Wirkung getan hat, vom 7. bis zum 43., dem Schlußkapitel, dominiert die Person der Thekla. Jener unpassende Titel ist daher nur aus der Erinnerung an das größere Werk, die Πράξεις Παύλου, zu erklären, von der das Μαρτύριον Θέκλης ursprünglich ein Teil war.

Wenn man dies Verhältnis der Passio Theclae zu den Paulusakten richtig erwägt, so findet man leicht die natürliche Erklärung für die Bemerkung des Hieronymus über die Περίοδοι Pauli et Theclae, die sich von verschiedenen Seiten eine recht gewaltsame Behandlung hat gefallen lassen müssen.

Hieronymus sagt in der Schrift De script. eccles. c. 7 folgendes: *Igitur* περιόδους *Pauli et Theclae et totam baptizati leonis fabulam inter apocryphas scripturas computamus. Quale enim est, ut individuus comes apostoli inter ceteras eius res hoc solum ignoraverit! Sed et Tertullianus vicinus eorum temporum refert presbyterum quendam in Asia* συνδαστὴν *apostoli Pauli convictum apud Iohannem, quod auctor esset libri, et confessum se hoc Pauli fecisse amore loco excidisse.*

Von einem getauften Löwen ist in der Passio Theclae keine Rede. Es ist aber auch keine Spur vorhanden, die darauf deutete, daß die Geschichte von diesem getauften Löwen, wie Lipsius für möglich hielt (Apokr. Apostelgesch. II, 1, 446), gewaltsam aus ihr entfernt sei. Ganz undenkbar aber scheint mir, daß Hieronymus die Löwin, die nach der

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Erzählung der Passio die Thekla in der Arena vor den andern wilden Tieren schützte, wie Harnack meint (Chronol. S. 495), „mit schnödem Witze zu einem getauften, weil christenfreundlichen Löwen" gemacht habe. Was hat denn die dogmatisch gänzlich unanstößige Erzählung der Theklalegende an sich, das die Indignation des Rechtgläubigen herausforderte, und warum beruft Hieronymus sich denn gegen sie auf die Autorität des Lukas, der doch von der Thekla überhaupt nichts weiß? Ist das nicht Beweis genug, daß dieser Löwe mit der Thekla nichts, sondern vielmehr nur mit Paulus zu tun hat? Hieraus folgt, wie Lipsius (a. a. O.) und schon vor ihm Pitra gesehen hat, daß Hieronymus von demselben Löwen redet, von dem Commodian erzählt, Gott habe ihn Paulus zu Ehren zu dem Volke mit göttlicher Stimme reden lassen.[1] Schon Lipsius ist es zweifelhaft erschienen, ob diese Geschichte auf die Akten der Thekla oder des Paulus zurückgehe (Acta apost. apocr. I, p. xcvi). Nachdem sich nun herausgestellt hat, daß jene mit diesen ursprünglich eins waren, braucht man darüber nicht zu streiten.

Wenn aber Hieronymus die Περίοδοι Παύλου καὶ Θέκλης citiert, so folgt für mich daraus, daß er bereits nicht mehr die vollständigen Akten, sondern unsern Auszug vor sich hatte. Er hat die Geschichte also nicht selbst gelesen, sondern folgt seinem Gewährsmann Tertullian, den er ja namentlich anführt. Nun steht aber bekanntlich an dem Orte, an dem Tertullian von der Thekla spricht, (De bapt. c. 17) von dem getauften Löwen nichts, sondern es heißt da wörtlich folgendermaßen: *Quodsi quae Pauli perperam scripta sunt, exemplum*[2] *Theclae ad licentiam mulierum docendi tinguendique defendunt, sciant in Asia presbyterum, qui eam scripturam construxit quasi titulo Pauli de suo cumulans, convictum atque confessum id se amore Pauli fecisse loco decessisse.*

Es gibt für die Differenzen zwischen Hieronymus und Tertullian eine Erklärung, die so naheliegend und einfach ist, daß wohl gerade darum so wenige Gelehrte sich mit ihr zufrieden gegeben haben. Sie drängte sich mir sofort auf, als ich diese Frage aufnahm, ohne daß ich wußte, daß sie bereits von Vallarsi gegeben war, dem Zahn (Gesch. des ntl. Kanons II, 897) mit Recht sich angeschlossen hat. Tertullian hat die Schrift De baptismo ursprünglich griechisch verfaßt und zwar, wie er selbst sagt, ausführlicher.[3] Daß Hieronymus diesen griechischen,

[1] Carmen apolog. v. 628 (ed. Dombart) *Leonem populo facit* (nämlich *Deus*) *loqui voce divina.*

[2] So A mg. Im Text steht *scriptum* statt *exemplum.*

[3] *De isto plenius iam nobis in Graeco digestum est.*

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

und nicht den lateinischen Text benutzt hat, dafür spricht nicht nur das, wie Zahn sagt, sonst sehr wunderliche σπουδαστήν, sondern, worauf m. W. noch nicht hingewiesen ist, ganz besonders deutlich der starke Graecismus *loco excidisse*, der erst in der Rückübersetzung (τοῦ τόπου ἐξέπεσεν) recht verständlich wird. Wenn aber Hieronymus den verloren gegangenen griechischen Text Tertullians benutzt hat, so haben wir kein Recht zu bezweifeln, daß in diesem Texte gestanden hat, der Presbyter, der sein Buch aus Liebe zu Paulus verfaßt habe, sei vor Johannes seines Vergehens überführt worden. Dagegen kann man doch nicht einwenden, wie Harnack tut (S. 495), wenn Tertullian davon in seiner griechischen Schrift gesprochen hätte, so hätte er ein so wichtiges Moment in der lateinischen Schrift nicht weglassen können. In solchen Dingen läßt sich nicht dekretieren, und eine Sache ist damit nicht aus der Welt geschafft, daß wir den Grund davon nicht wissen. Denkbar aber ist in diesem Falle mehr als ein Grund. Vielleicht war Tertullian klug genug, um einzusehen, daß seine Erzählung von dem Presbyter an Wahrscheinlichkeit nicht dadurch gewänne, daß er Johannes zu seinem Richter machte. Tatsächlich büßt sie durch diesen Zusatz gewaltig ein, und das ist es, worauf ich den Nachdruck legen möchte.

Hieronymus' Referat aus dem griechischen Original und Tertullians eigene lateinische Bearbeitung ergänzen sich gegenseitig. Denn sicherlich hat auch das, was Tertullian in dieser von der Thekla sagt, Hieronymus aber verschweigt, in jenem gestanden, weil Hieronymus sonst gar nicht auf die Vermutung hätte kommen können, daß Tertullian sich auf die Περίοδοι Παύλου καὶ Θέκλης bezieht. Denn den einen Zusatz καὶ Θέκλης hat Hieronymus allerdings gemacht, aber durchaus in gutem Glauben. Wir haben es jetzt leicht, nachdem die Einsicht von außen uns gekommen ist, uns darüber zu verwundern, wie man sich vordem bei der Annahme hat beruhigen können, Tertullian meine das Martyrium der Thekla mit dem Buche, das einer aus Liebe zum Paulus gefälscht haben sollte, da doch Paulus in der Theklalegende ganz und gar nicht der Held ist, sondern mit der Rolle des Deuteragonisten sich begnügen muß. Tertullian hat eben die Πράξεις oder Περίοδοι Παύλου im Sinne gehabt, während Hieronymus, der diese nicht mehr kannte, durch die Erwähnung der Thekla ganz natürlich auf den Gedanken geführt wurde, es handle sich um die Geschichte dieser, die er unter einem Titel kannte, den wir zwar heute in den Handschriften der Theklalegende nicht mehr nachweisen können, der sich aber als ein Paralleltitel darstellt zu dem, unter dem sie wenigstens in einer Handschrift noch heute steht.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Wie verhält sich nun die Theklalegende, die uns in griechischen Handschriften und Übersetzungen überliefert ist, zu jenen Akten des Paulus, die Tertullian verdammt? Ist sie im wesentlichen unverändert aus jenen ausgehoben worden und waren die Akten des Paulus selbst, wie die neueren Forscher überzeugt sind, ein gut katholisches Produkt harmloser Lust am Fabulieren?

Es scheint mir für diese Meinung kein günstiges Zeichen zu sein, daß der den Modernen so anstößige getaufte Löwe, den sie mit allen Mitteln für die Theklalegende unschädlich zu machen und gänzlich zu beseitigen gesucht haben, aus einer vorurteilslosen Prüfung gerechtfertigt hervorgegangen und seine Geschichte als ein integrierender Teil der Paulusakten erwiesen ist.

Aber die Entdeckung Schmidts, die darüber doch am ehesten Licht verbreiten müßte, schien nach den ersten Mitteilungen, die er selber davon gab,[1] die Resultate der neusten Forschung auf das glänzendste zu bestätigen. Hat doch Schmidt, wie er sagt, gefunden, daß in den Akten des Paulus der apokryphe Briefwechsel zwischen Paulus und den Korinthern enthalten sei, auf den die Aufmerksamkeit der Theologen durch die Entdeckung einer lateinischen Übersetzung im Anfang der 90er Jahre von neuem gelenkt wurde, nachdem Zahn darüber soeben auf Grund des armenischen Textes ausführlich gehandelt und bereits bei dieser Gelegenheit die Vermutung ausgesprochen hatte, daß jener Briefwechsel aus den Paulusakten stamme. (Gesch. des Kan. II, S. 592.)

In der Tat, wenn dieses seichte und lederne Machwerk von dem Verfasser der Paulusakten herrührt, so ist er über den Verdacht erhaben, dass jemals eine Ketzerei seiner Feder entschlüpft sei; dann aber würde es sich nicht lohnen, mit dem neuen Fund sich abzugeben, und mir würde die Zeit leid tun, die der Entdecker auf seine Entzifferung verwendet. Aber wir wollen abwarten, wie Schmidt den Beweis führen wird, daß dieser Briefwechsel einen integrierenden Teil der Akten bildete. Nach dem, was er von dem Zustand des Papyros sagt, wird das vielleicht nicht ganz leicht sein. Denn wenn die Hand des Schreibers auch in allen Fragmenten dieselbe ist, so ist damit allein noch nicht gesagt, daß diese Teile sämtlich zu einem und demselben Ganzen gehörten. Sollte aber die vorläufige Annahme Schmidts sich bestätigen, so wäre das ein Zeichen, daß er nicht die ursprüngliche Gestalt der Paulusakten, sondern eine spätere Bearbeitung gefunden hat. Dieses

[1] Vgl. Neue Heidelberger Jahrb., Bd. VII, 1897, S. 217 ff.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

schon jetzt auszusprechen, berechtigt uns eine andere Entdeckung, deren Bedeutung allerdings denen, welchen wir sie verdanken, entgangen ist.

Auf der Queriniana in Brescia befindet sich eine Miscellanhandschrift, die u. a. vier mit den Resten eines lateinischen Textes der Theklalegende bedeckte Blätter enthält. Leider ist die Schrift auf diesen Blättern z. T. derartig verwischt, daß auch diese Fragmente wieder erhebliche Lücken aufweisen. Sie sind nach Abschriften von A. Berendts und F. Garbelli von O. von Gebhardt in dem letzten Hefte der Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Literatur (N. F. VII, 2) S. 130—136 zusammen mit den übrigen lateinischen Übersetzungen der Passio S. Theclae veröffentlicht worden.[1] E. von Dobschütz gebührt das Verdienst, einer Anregung von Mercati folgend, den Herausgeber auf diese Blätter aufmerksam gemacht zu haben. Was wir auf ihnen lesen, ist geeignet, uns in nicht geringes Erstaunen zu setzen.

Nach dem griechischen Text ist Thekla, Tochter der Theokleia, die Verlobte des Thamyris. Das Haus der Mutter steht neben dem Hause des Onesiphorus, in dem Paulus seine Lehre verkündet. Am Fenster sitzend (so übersetzen die Lateiner ἐπὶ τῆς θυρίδος καθεσθεῖσα) hört Thekla die Predigt des Paulus und bleibt wie gebannt drei Tage und drei Nächte an ihrem Platze', ohne zu essen und zu trinken. Die Mutter schickt zu dem Bräutigam und dieser kommt voll Freuden, in der Meinung, die Hochzeit solle stattfinden. — Hören wir nun, wie der Vorgang in den Fragmenten von Brescia erzählt wird.

„Als Thamyris (hier beginnt ein zusammenhängendes Stück, die voraufgehenden 17 Zeilen sind so zerstört, daß nichts davon zu lesen ist) aufgeregt das Haus betrat und sie nicht sah, sagte er: ‚Wo ist meine geliebte Thekla?' Ihre Mutter antwortete: ‚Etwas Neues und Unerhörtes ist mit Thekla geschehen. Siehe schon drei Tage lang hat sie nicht gegessen und getrunken, sondern unbeweglich am Fenster gestanden, um das Wort eines Zauberers und Verführers zu hören, der in dem Hause des Onesiphorus ist. Aber es ist mir wunderbar mit ihr, daß sie so aufmerksam auf ihn aufpaßt, und mich quält mein Geist, weil derselbe Ikonium[2] auf den Kopf stellt. Geh' du zu ihr und sprich zu ihr, vielleicht wird sie zu dir sprechen.' Da jener nun herangetreten war, um sie zu küssen, sagte er zu ihr: ‚Thekla, meine Geliebte, warum

[1] O. v. Gebhardt unterscheidet vier Übersetzungen A, B, C und D. D ist unser Text, bei B und C werden je drei, a, b, c bezeichnete Versionen unterschieden. Ich bediene mich im Folgenden dieser Bezeichnungen.

[2] In der Handschrift steht *subucrtit liconiam*. Das könnte auch aus *Lycaoniam* verderbt sein.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

machst du mir Pein (*cur michi molesta es*), daß du nicht mit uns sprichst? Kehre zurück zu deinem süßen Mann (*revertere ad virum tuum dulcissimum*) und gib ihm einen Kuß.' Die selige Thekla schaute zum Himmel auf, ohne zu antworten. Ihre Mutter aber zusammen mit ihrem Verlobten (*una cum sponso suo*) fing an auf das bitterste zu weinen mit ihrem ganzen Hause." — Die folgenden vier Zeilen sind unleserlich.

Das hier geschilderte Benehmen des Thamyris ist im höchsten Maße auffallend. Daß der Bräutigam die Braut vor den Augen der Mutter küssen will, ist für griechische Verhältnisse unerhört, und wie kann er sagen: „Kehre zurück zu deinem süßen Mann"? Von alle dem steht nun in den griechischen Handschriften nichts, sondern diese geben die Rede des Thamyris so wieder: „Thekla, meine Verlobte (ἐμοὶ μνηστευθεῖσα), was sitzest du so da? und was für ein Zustand der Betäubung hält dich gefangen? Wende dich um (ἐπιστράφηθι) zu deinem Thamyris und schäme dich."

Unmöglich kann *revertere* Übersetzung von ἐπιστράφηθι sein; alle übrigen Lateiner geben das mit *convertere* oder *converte te* wieder. Ebensowenig ist *concitus* eine Übersetzung von περιχαρής, wie es im Griechischen heißt, und während die freudige Stimmung des Thamyris im Griechischen ausdrücklich durch die Bemerkung motiviert wird, er habe erwartet, daß nun die Hochzeit sein solle (περιχαρὴς ὡς ἤδη λαμβάνων αὐτὴν πρὸς γάμον), so weiß unser Text von einer solchen Erwartung nichts. Die Rede der Mutter, die im Griechischen doppelt so lang ist, enthält hier auch den Ausdruck der Verwunderung, daß die Schamhaftigkeit der Jungfrau sich so gravieren lasse (ὥστε με θαυμάζειν πῶς ἡ τοιαύτη αἰδὼς τῆς παρθένου χαλεπῶς ἐνοχλεῖται). Auch davon hat, wie man sieht, unser Text nichts.

Aber es kommt noch stärker. Als Thamyris das Haus verlassen hat, sieht er die beiden falschen Brüder Demas und Hermogenes und lädt sie in sein Haus. „‚Kommt, Männer,' heißt es in unserm Texte, ‚nach meinem Hause und rastet darin.' Da sie aber in sein Haus gingen, wurden sie mit großer Freude aufgenommen und eine Tafel ihnen hergerichtet zur Erquickung. Und Thamyris rief Thekla und ließ sie zu seiner Rechten sich zu Tische legen. Da aber Thamyris sich mit jener zu Tische legte, fragte er sie: ‚Sagt mir, Brüder, von jenem Verführer, was für Sprüche er lehrt, daß auch meine Gattin von mir getrennt wird' (*quae carmina docet, ut etiam coniux mea separet*[1] *a me*)."

[1] So bei v. Gebhardt. Sicherlich ist in der Handschrift die Abkürzung für *ur* verwischt oder übersehen worden.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Im Griechischen steht: „Männer, sagt mir, welches ist seine Lehre damit auch ich sie kennen lerne. Denn nicht wenig ängstige ich mich um Thekla, weil sie den Fremden so liebt und ich der Ehe verlustig gehe."

Brauche ich es zu sagen, auf welcher Seite das Original, auf welcher die Bearbeitung ist? So knapp und gut zusammenhängend die Erzählung im Lateinischen ist, so locker, ungeschickt und widerspruchsvoll ist sie im Griechischen. Thamyris sagt, er ängstige sich um Thekla, aber er hat den fremden Männern ja noch gar nicht gesagt, wer Thekla ist und in welchem Verhältnis er zu ihr steht. Er fragt nach der Lehre des Paulus, darüber ist ihm aber bereits von jenen Bescheid gegeben. Denn als er die beiden auf der Straße mit einander im heftigen Streite trifft, sagt er zu ihnen: „‚Männer, sagt mir, wer ihr seid und wer der da drinnen mit euch, der die Seelen der Jünglinge verwirrt und die der Jungfrauen täuscht, damit keine Hochzeiten stattfinden, sondern sie so bleiben. Ich verspreche nun euch viel Geld zu geben, wenn ihr mir von ihm erzählt, denn ich bin der erste der Stadt.' Und Demas und Hermogenes sagten zu ihm: ‚Wer das ist, wissen wir nicht; er beraubt aber die Jünglinge der Frauen und die Jungfrauen der Männer, denn er sagt: anders gibt es für euch keine Auferstehung, wenn ihr nicht rein bleibt und euer Fleisch nicht besudelt, sondern es rein erhaltet.'"

Wie natürlich und angemessen dagegen unser lateinischer Text „‚Was habt ihr mit einander? Sagt es mir und wer es ist, der das Volk verführt und die Ehefrauen (*uxores*[1]) lehrt, daß sie in Keuschheit verharren? Sagt mir die Zauberkunst, die er lehrt, damit ich im Stande bin, ihn vor Cäsar anzuklagen, und ich will euch alles, was ihr bittet, zum Geschenke geben.' Demas und Hermogenes sagten zu ihm: ‚Wir wissen nicht, wer er ist; eins wissen wir, was wir aus seinem Munde gehört haben, daß wir zur Wiederauferstehung des Lebens nicht auferstehen werden, wenn wir nicht ein keusches Leben führen.'"

Wie echt das alles klingt! Was fragt der Grieche Thamyris nach der Lehre des Paulus? Paulus ist ein Zauberer, der mit seinen Sprüchen die Weiber behext, daß sie von ihren Männern nichts mehr wissen wollen. Dies Motiv, das aus den griechischen Handschriften so gut wie gänzlich ausgetilgt ist — nur einmal nennt das Volk den Paulus einen Zauberer (ἀπάγαγε τὸν μάγον c. 15) — kehrt in unserm Texte immer wieder. Als Thamyris mit einem Volkshaufen vor dem Hause des

[1] *uxores* hat Garbelli gelesen, Berendt, wie es scheint, nur *res*, aber das genügt, da es eine andere Ergänzung ausschließt.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Onesiphorus erscheint, um Paulus nach dem Rate des Hermogenes und Demas vor den Prokonsul zu schleppen, schreit er: „Niederträchtiger Verführer, Gotteslästerer! Wozu verführst du so viele Leute? Auch sogar meine Thekla hast du durch deinen Spruch verführt, daß sie mich verläßt und dir anhängt?“ Auch hier ist der griechische Text ganz verblaßt: „Du hast die Stadt der Ikonier zu Grunde gerichtet und meine Verlobte, daß sie mich nicht will. Auf, vor den Prokonsul Castelius!“ Vor dem Prokonsul schreit dann nach unserm Text die Menge: „Herr Präsident, sieh den Menschen da, der das Volk verführt und unser Haus[1] zerstört. Auch die Mädchen sollen keine Männer nehmen. Möge er vor eurer Person sagen, in wessen Namen er diese Zauberkunst lehrt.“ Auch hier ist im Griechischen von der ursprünglichen Auffassung nichts geblieben, „Prokonsul,“ sagt Thamyris, „der Mensch da, wir wissen nicht, woher er ist, der läßt die Jungfrauen nicht heiraten. Er sage vor dir, wozu er das lehrt.“

Kehren wir zu dem Punkte, von dem wir ausgegangen sind, zurück, so ist die Frage, mit der Thamyris sich in dem griechischen Text bei seinem Eintreten an die Mutter wendet: „Wo ist meine Thekla?“, nicht motiviert und sonderbar für einen, der glaubt, er sei von der Mutter gerufen, um die Tochter nun aus ihren Händen zur Gattin zu empfangen, eine Voraussetzung, die freilich an sich wunderlich genug ist, da einer, der sich den Ersten der Stadt nennt (c. 11), ein Mädchen doch nicht so vom Fleck weg als seine Gattin in sein Haus führt. Unser lateinischer Text läßt nun nach allem, was wir mitgeteilt haben, das ursprüngliche Motiv klar und deutlich erkennen. Thekla hat das Haus ihres Gatten verlassen. Er vermutet sie bei ihrer Mutter, und da er sie bei seinem Eintreten nicht gewahrt, so fragt er: „Wo ist Thekla?“

Unklar ist in der griechischen Bearbeitung, wie Thekla es fertig bringt, die Predigt, die Paulus in dem Hause der Onesiphorus hält, zu hören, ohne in das Haus selbst hinein zu gehen. In den Handschriften herrscht die allergrößte Verwirrung (Lipsius 240, 8):

ἐπὶ τῆς θυρίδος τοῦ οἴκου καθεσθεῖσα ἤκουεν A
ἐπὶ τῆς θύρας τοῦ οἴκου καθίσασα ἤκουεν B.

Dies sind die beiden einfachsten Lesarten; man kann dabei nur an eine Tür in dem Hause des Onesiphorus denken. Ihnen stehen u. a. gegenüber:

[1] Garbelli liest *regnum nostrum*, während Berendt das Substantivum als unsicher bezeichnet. Meine Übersetzung ist nichts als ein Versuch, dem Zusammenhang einigermaßen gerecht zu werden. Das folgende *etiam* beweist, daß irgendwie von der Störung der Ehen durch Paulus die Rede gewesen sein muß.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

καθεcθεῖcα ἐπὶ τῆc cύνεγγυc θυρίδοc ἤκουcεν E(I) (— ἤκουεν I)
καθίcαcα ἀπὸ τῆc cύνεγγυc θυρίδοc ἤκουcεν C.

Diese Fassung setzt offenbar voraus, daß Thekla in dem Hause ihrer Mutter am Fenster sitzt und von da aus auf das lauscht, was in dem Nachbarhause gesprochen wird. Daß sie dabei unmöglich etwas hätte verstehen können, was doch angenommen wird, ist selbstverständlich. Nichtsdestoweniger haben sich die lateinischen Übersetzer sämtlich den Vorgang nach dieser zweiten Version vorgestellt.

sedens super fenestram audiebat A
sedens ad fenestram quae erat iuxta domum Onesifori audiebat Bab
assedit super fenestram iunctam domui Onesifori ubi Paulus docebat, et audiebat Ca. Die übrigen ähnlich.

Auch in unserm Texte ist der Vorgang nicht ganz klar. Auch hier heißt es *ad fenestram*, aber nicht *sedit*, sondern *stetit*, es ist also auch von unserem Übersetzer ἐπὶ τῆc θυρίδοc, nicht ἐπὶ τῆc θύραc in dem griechischen Original gefunden worden. Da es aber hernach heißt, daß Thekla schweigend zum Himmel blickte, so muß doch in dem griechischen Original die Sache wohl so gedacht gewesen sein, daß Thekla an einer Tür des Nachbarhauses, nicht von einem Fenster des Elternhauses aus lauschte. Darin aber ist unser Text wieder viel natürlicher, daß er Paulus nicht auch nachts predigen und Thekla drei Tage und drei Nächte ununterbrochen darauf horchen läßt, sondern: „Schon drei Tage hat sie nicht gegessen und getrunken," läßt er die Mutter sagen.

Einige wenige Spuren des ursprünglichen Textes haben sich in den eben behandelten Teilen auch in den andern lateinischen Übersetzungen erhalten. C. 8 ist in B und Cc zu der Frage *Ubi est mea Thecla?* hinzugesetzt *ut illam videam*, in A aber *ut eam osculer*. Das läßt sich doch wohl nur aus dem erklären, was wir in D c. 10 lesen: *Dum accessit ad osculandum eam.* C. 11 hat A statt des unpassenden Ἄνδρεc, τίνεc ἐcτέ; dem Sinne nach übereinstimmend mit D *Quid est istud?* In C, und ebenso in B c, fehlt der ganze Satz, nur B a und B b haben *Viri, qui estis?* Übrigens stimmen hier auch unter den griechischen Handschriften zwei, F und G, mit D nicht nur dem Sinne, sondern auch der Form nach (Ἄνδρεc, τί ἔχετε; = D *Quid habetis inter vos?*). C. 12 hat D *Nescimus quis est; unum scimus.* Ebenso B b *Quis sit hic nescimus, unum tantum scimus. Unum scimus* fehlt in allen übrigen lateinischen Übersetzungen und unsere griechischen Handschriften haben nichts

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

entsprechendes. C. 14 hat D: *Si cognoscere vis eius carmina, perduc eum*[1] *<ad praesidem> secundum praeceptum eius.* In den griechischen Handschriften, und entsprechend in den lateinischen Übersetzungen, ist der Text stark verändert und erweitert, keine griechische Handschrift hat etwas dem *secundum praeceptum eius* entsprechendes, bis auf eine, G, die dafür κατὰ τὸ δόγμα τοῦ Καίσαρος bietet. Die Lateiner haben sämtlich *secundum senatus consultum* oder *secundum decretum senatus.* C. 15 schilt Thamyris den Paulus *Seductor nequissime, blasphemator deorum.* Im Griechischen stehen keine solchen Scheltworte. In den lateinischen Übersetzungen und in einer Handschrift der syrischen Übersetzung ist wenigstens *impostor* stehen geblieben.

Bemerkenswerter aber als diese über den erhaltenen griechischen Text zurückführenden Lesarten ist es, daß selbst in den griechischen Handschriften, so große Mühe sich der Bearbeiter auch gegeben hat, der Thekla den Charakter der Jungfrau zu vindicieren und die Predigt des Paulus darauf zu beschränken, daß er den Jünglingen und Jungfrauen den Rat gibt sich nicht zu verheiraten, die bestehenden Ehen aber nicht angreift, doch nicht alle Spuren des ursprünglichen Sinnes verwischt sind.

C. 14 sagen Demas und Hermogenes zu Thamyris: „So wirst du ihn verderben und du wirst dein Weib Thekla haben" (καὶ σὺ ἕξεις τὴν γυναῖκά σου Θέκλαν). Nur ein Schreiber (G) hat gemerkt, daß dies im Widerspruch zu der übrigen Erzählung steht und Θέκλαν weggelassen. Von den Lateinern hat A *et habebis uxorem tuam Theclam,* C c *et habebis Theclam coniugem tuam.* Die andern haben Unrat gemerkt und dem Schaden abgeholfen. So hat B b *et tunc habebis Theclam sponsam tuam,* C a *et tu habebis Theclam tuam,* C d *et tu habebis uxorem tuam.* In dem ursprünglichen Texte hat freilich, wie D zeigt, der ganze Satz nicht gestanden, aber der Bearbeiter hat unbewußt sich von dem Geist des Originals hier leiten lassen. C. 7 heißt es: „Thekla sah viele Frauen und Jungfrauen zu Paulus eingehen (πολλὰς γυναῖκας καὶ παρθένους). Aber in einer Handschrift, C, fehlt καὶ παρθένους, es bleibt unübersetzt in den lateinischen Versionen A, B a, B b (B c hat *plurimos*) und ebenso in den syrischen Handschriften. Man muß daher καὶ παρθένους für ein Einschiebsel halten. C. 15 schreit die Menge: „Er hat alle unsere Frauen verdorben" (διέφθειρεν ἡμῶν πάσας τὰς γυναῖκας), es wird also vorausgesetzt, daß Paulus auch die Ehefrauen beeinflußt hat. Noch

[1] Nach v. Gebhardts Verbesserung unter dem Text; die Handschrift *perducam.*

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

stärker würde der Ausdruck sein, wenn πάcαc fehlte. Daß dies aber erst später eingeschoben ist, zeigen die Lateiner, von denen keiner es übersetzt hat, die einen geben *mulieres nostras*, die anderen dem ursprünglichen Sinn vollkommen entsprechend *uxores nostras*.

C. 26 sagt Thekla, sie sei aus Ikonium verjagt, weil sie den Thamyris nicht habe heiraten wollen: διὰ τὸ μὴ θέλειν με γαμηθῆναι Θαμύριδι, aber A B haben statt dessen διὰ τὸ μὴ θέλειν με Θάμυριν.

C. 20 verlangt die eigne Mutter, daß Thekla verbrannt werde, damit es allen Frauen eine Lehre sei (ἵνα πᾶcαι αἱ ὑπὸ τούτου διδαχθεῖcαι γυναῖκεc φοβηθῶcιν). Hätte Theklas Delikt darin bestanden, daß sie nicht heiraten wollte, so wäre doch wohl besser gesagt worden πᾶcαι αἱ παρθένοι. Das haben sich denn auch einige der lateinischen Bearbeiter gesagt, und so finden wir in C c *omnes virgines*, in C a und C b *ceterae virgines*.

Daß aber eine Verlobte, dafür, daß sie das Verhältnis mit ihrem Bräutigam lösen will, mit dem Tode bestraft wird, ist ein so ungeheuerlicher Gedanke, daß auch ein Romanschreiber schwerlich von vornherein darauf verfallen würde. Diesen Eindruck aber will die griechische Bearbeitung hervorrufen. Denn nachdem der Prokonsul den Paulus aus dem Gefängnis hat holen lassen und verhört hat und von seinem frommen Wirken sich sehr erbaut zeigt, ruft er die Thekla vor und fragt sie: „Warum heiratest du nicht den Thamyris nach dem Brauche der Ikonier?“ Als die dann stumm stehen bleibt mit dem Blick auf Paulus, kommt die Mutter mit ihrem barbarischen Verlangen aus keinem andern Grunde, als weil Thekla sich nicht zu dem verstehen will, wozu auch der Prokonsul sie auffordert, denn ἄνομοc und ἄνυμφοc schilt sie sie, weil sie sich nicht nach dem Brauch vermählen will. — Wie haben die frommen Hände hier gewirtschaftet, um jeden Anstoß für zarte Herzen zu entfernen, und welche abscheuliche Monstrosität ist dabei herausgekommen! Aber bei alledem ist doch das ursprüngliche Motiv nicht ganz zu Grunde gegangen. Nachdem Paulus auf die Anklage des Thamyris vorläufig ins Gefängnis geworfen war (c. 17), war Thekla nachts aufgestanden, hatte durch Bestechung des Gefängniswärters Einlaß zu Paulus gefunden und die Nacht zu seinen Füßen sitzend zugebracht. Als das bekannt wird, läßt der Prokonsul auch Thekla holen. In der Bearbeitung ist das eine Episode, die auf den Verlauf der Ereignisse ohne Wirkung bleibt. Es bedarf aber nur des geringsten Nachdenkens, um zu erkennen, daß in der ursprünglichen Fassung eben dies den Grund zu der Verurteilung der Thekla bilden mußte. Denn da sie

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

selbst die Auskunft verweigert, so konnte es für alle nur eine Deutung ihres Betragens geben: sie wird als Ehebrecherin zum Feuertode verurteilt. Aber die Flamme verzehrt die Unschuldige nicht, ein Regenguß löscht den brennenden Holzstoß. Wie dieses Gottesurteil von der Menge aufgenommen wird, erfahren wir nicht und können wir nicht einmal vermuten, denn der Überarbeiter hat nun ein großes Stück der ursprünglichen Erzählung einfach gestrichen.

Nach der ursprünglichen Fassung hat Thekla selbstverständlich das Haus ihres Gatten in der Nacht verlassen, um nach dem Gefängnis zu gehen. Und davon sind in den Varianten der griechischen Handschriften und in den lateinischen Übersetzungen noch einige Spuren erhalten. In allen griechischen Handschriften, außer einer, heißt es (c. 19), Thekla sei von den Ihrigen und von Thamyris gesucht worden (ὑπὸ τῶν ἰδίων καὶ Θαμύριδος), in einer aber, (E), nur von Thamyris. Die lateinischen Handschriften haben meistens *a suis*, nur A hat *a suis et a Thamiro,* in einigen aber steht noch deutlich zu lesen, daß sie aus Thamyris, ihres Gatten, Haus entwichen war. C c *Ut autem lux orta est diei, inquirebatur Thecla a suis, quasi fugisset aut aliquid mali sibi iniecisset, ita ut Tammirus persequeretur per itinera unumquemque interrogans de ea. Et ecce unus ex servis suis notum fecit domino suo, quid nocte egisset.* Ähnlich B b. In einer Handschrift von C b steht sogar *Thamirus vir eius persequebatur iter eius,* wofür es dann freilich auf der andern Seite heißt: *et ecce unus de servis notum fecit dominis suis, quod noctu exisset.*

Wie die falsche Übermalung schwindet und die ursprünglichen Farben des Bildes leuchtend hervortreten! Nicht an Jungfrauen und Jünglinge richtet sich die Predigt des Apostels, sondern an die Männer und Frauen. Wie wäre es auch denkbar, daß griechische Mädchen, von dem öffentlichen Leben in jeder Beziehung ausgeschlossen und durch Sitte und Herkommen an die Enge des Hauses gebunden, einem fremden Wanderapostel in hellen Haufen zugeströmt wären! Nein, die Frauen sind es, die von Paulus' Predigt ergriffen werden, die ihren Stand als unheilig anzusehen anfangen; in ihrem innersten Familienleben fühlen sich die Bewohner von Ikonium bedroht und die wachsende Aufregung der Stadt kommt zum offenen Ausbruch, als es bekannt wird, daß die junge Frau eines der angesehensten und vornehmsten Bürger sich von ihrem Manne abgewendet hat. Was für eine ganz andere Vorstellung gewinnen wir von Paulus und seiner Predigt, als der katholische Bearbeiter uns beibringen möchte. In wie bitterem Ernst ist das Wort genommen: „Die

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

da Weiber haben, daß sie seien, als hätten sie keine!" Wo bleibt die Heiligkeit der Ehe, wenn nicht eine Jungfrau, die auf ihren Bräutigam verzichtet, nein, eine Frau verherrlicht wird, die den Schmerz und die Bitten ihres Mannes, die Vorhaltungen ihrer Mutter nicht achtet, die das Haus ihres Gatten heimlich um Mitternacht verläßt, um ihm und der Welt zu entsagen und dem Diener Gottes, wenn es sein muß, in den Tod zu folgen?

Wie glänzend ist die alte Ansicht, die man schon für abgetan halten wollte, durch das Fragment von Brescia gerechtfertigt. Die Gründe, aus denen Lipsius die Tatsache der Überarbeitung erwiesen hatte (Apokr. Apostelgesch. II, 1, S. 443 ff.), sollten so schwach sein, daß man sie getrost sich selber überlassen könne. Nun liegt es klar am Tage, daß unsere griechischen Handschriften uns ein erbärmliches literarisches Machwerk darbieten, elend in jeder Beziehung, auch wo es sich gar nicht um dogmatische oder sittlich bedenkliche Dinge handelt.

Im Anfang der Erzählung heißt es in den griechischen Handschriften (c. 2): „Und ein Mann mit Namen Onesiphorus, der da hörte, daß Paulus in Ikonium erschienen sei (ἀκούσας τὸν Παῦλον παραγενόμενον εἰς Ἰκόνιον[1]) ging mit seinen Kindern Simmias und Zenon und seinem Weibe Lektra Paulus entgegen, um ihn zu empfangen, denn es hatte ihm Titus erzählt, wie beschaffen Paulus an Gestalt sei, denn er hatte ihn nicht im Fleische gesehen, sondern nur im Geiste." Wie ungeschickt ist der Erzähler hier verfahren! Den Grund, warum Onesiphorus den Paulus aufnehmen will, gibt er überhaupt nicht an, denn das was auf den ersten Blick als solches erscheint, ist vielmehr die Erklärung dafür, warum er hoffen konnte, Paulus zu erkennen, obwohl er ihn nie gesehen hatte. Diese Tatsache aber, die voranstehen müßte, wird nachgetragen. Einige von den Lateinern haben eine bessere Ordnung in die Erzählung gebracht, indem sie einen Satz, der im Griechischen später folgt, vorausgeschickt haben, nämlich so: *Onesiforus, homo iustus . . . exivit ei obviam . . . et circumspiciebat obvios sibi, ut Paulum cognosceret. Non enim in corpore noverat eum, nisi tantum modo in spiritu; narraverat enim ei Titus qualis esset figura Pauli.* (So C a und ähnlich C b, C c.) — Es geht dann im Griechischen folgendermaßen weiter: „Und er (Onesiphorus) wanderte die Königsstraße nach Lystra hinab und er blieb

[1] Eine Handschrift, M, hat: ἀκούσας τὸν μακάριον Παῦλον παραγενέσθαι βουλόμενον εἰς τὸ Ἰκόνιον. Die Lateiner haben ebenfalls verbessert: A *audivit Paulum venientem Yconium* (ähnlich B c, C d) C a *audivit Paulum venire Iconium.* Ba, B b *audiens Paulum Iconium esse venturum* (ähnlich C b, C c).

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

stehen und wartete auf ihn und betrachtete die Kommenden nach den Angaben des Titus. Er sah aber Paulus kommen . ." Dann folgt die berühmte, im einzelnen aber so verschieden überlieferte Beschreibung des Apostels. „Und als Paulus den Onesiphorus sah," geht es weiter, „lächelte er und es sagte Onesiphorus: ‚Sei gegrüßt, Diener des gelobten Gottes!'[1] und jener sagte: ‚Die Gnade[2] mit dir und deinem Hause!'" Hier ist es völlig unerfindlich, warum Paulus lächelte. Bei den Lateinern steht in B c statt dessen *Paulus videns Honesiphorum laetatus est valde;* in A sowie in C c und C d ist das ganze Motiv übergangen, in C a und C b aber erscheint es in dem rechten Zusammenhang: *Et cum obviasset Onesiforus Paulo* (die Verbindung zwischen diesem und dem oben citierten Satze bildet die Beschreibung des Apostels), *secundum demonstrata sibi signa diligentius eum intendit. Paulus vero intellegens* etc. (so C a, ähnlich C b).

In D verläuft die Erzählung so (die letzt voraufgehenden drei Zeilen sind zerstört): „(Als) der Apostel Paulus gen Iconium[3] hinabstieg, ging ihm (Onesiphorus)[4] entgegen mit seinem Weibe namens Lektra und seinen zwei Söhnen,[5] auf daß er ihn aufnähme in sein Haus mit großer Freude, deswegen weil vieles sehr Wunderbare (ihm)[6] berichtet worden war von seinem Schüler, nämlich Titus. Und sie gingen auf die Straße nach Lystra, ihn erwartend.[7] Als sie ihn nun von ferne kommend schauten, wie Titus es erzählt hatte (*cumque procul venientem eum aspicerent secundum illud Titi narratum*), klein von Gestalt, mit kahler Platte, fröhlichem Blick und hellen Augen, von Gottes Gnade erfüllt, bald wie ein Mensch, bald wie ein Engel ihnen erscheinend, da sagte Onesiphorus zu Paulus: ‚Freue dich, Diener des höchsten Gottes!' Wie aber Paulus Onesiphorus grüßen sah, antwortete er lächelnd: ‚Gnade sei mit dir und deinem Hause!'"

Ich brauche die Vorzüge dieser Erzählung vor der griechischen Form und die Verwandtschaft zwischen D und C nicht hervorzuheben. Auffallen aber wird es, daß in dem Signalement des Paulus die krumme Nase und die krummen Beine fehlen, die man immer als ganz besonders echte Kennzeichen betrachtet hat, wofür wir hier die sonst nicht über-

1 θεοῦ fehlt in G, C hat statt dessen Χριστοῦ.

2 ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ B M. 3 Die Handsch. ad Yconiam.

4 Der Name fehlt in der Handsch.

5 Die Namen erscheinen in der Form *Symea et Zinonidi.* Von griechischen Handschriften hat nur G Ζήνωνι, andere Ζηνίδι, Ζηνονίδη, Ζηζωνήδι und noch anders.

6 In der Handschrift fehlt das Pronomen. 7 Ganz verderbt: *Et ibant in via Listra prestolans eum.*

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

lieferten hellen Augen und den fröhlichen Blick (*vultu hilarem*[1] *et clarissime respicientem*) haben, die zu dem Schluß der Beschreibung ausgezeichnet passen. Möglich, daß unser Text hier verkürzt und verderbt ist, obwohl ich es nicht für absolut sicher halte, daß die Schilderung des Paulus von vornherein so realistisch gefärbt war. Denn damit stimmt die Bemerkung nicht gut, daß Paulus bald wie ein Mensch, bald wie ein Engel erschienen sei, und diese Bemerkung ist sicher ursprünglich. Jedenfalls zeigt die große Fülle von Varianten, daß man vielfach an dem Bilde korrigiert hat, freilich meist in dem Bestreben zu verschönern.

Daß die Handschrift, aus der die Fragmente von Brescia stammen, den ursprünglichen Text in allen Einzelheiten unverändert erhalten hätte, ist kaum anzunehmen, und vielleicht lassen sich an unsern Fragmenten selbst noch sichere Spuren von Überarbeitung erkennen.

S. 132, 24 der v. Gebhardtschen Ausgabe (= c. 7 Anfang) liest man

a P<aulo> *uirgo* nomine Tecla filia <Theo>clie
<desponsa>ta <T>a*mi*ro

Was hier in der Handschrift in Wirklichkeit gestanden hat, ist ohne erneute Einsicht in das Original nicht zu sagen und es ist sehr fraglich, ob an den zweifelhaften Stellen überhaupt noch irgend etwas mit einiger Sicherheit zu erkennen ist. *uirgo* ist Konjektur des Herausgebers, Garbelli scheint überhaupt nichts Sicheres erkannt zu haben, Berendts glaubte *inago* zu sehen. Von dem ersten Wort der Zeile 25 ist nur die letzte Silbe erhalten, und die hat Berendts *sa* und nicht *ta* gelesen; ob die Konjektur des Herausgebers genau dem Raum entspricht, wird nicht besonders angegeben. Man muß sich also eines Urteils über diese Stelle bis auf weiteres enthalten. Sollte sich die Vermutung des Herausgebers bestätigen, so wäre der Beweis geliefert, daß auch dieser Text starker Interpolation nicht entgangen ist, wie ja auch S. 133, 28 (s. oben S. 28) gewiß *sponso* an Stelle eines ursprünglichen *viro* getreten ist.

Indessen diesen Beweis liefert auch eine andere Stelle, die, wenn auch nicht ganz heil überliefert, doch im wesentlichen richtig und sicher gelesen ist. S. 135, Z. 19ff. (c. 17) heißt es:

Omnipotens deus de celo
missus ad terram, ut nos redimeret,
ipse me misit in hanc provinciam, ut euan
gelizem nomen suum in gentibus et cre
dant in <eum et n>on amplius sub cri
. . . . . <s>ubiaceant, sed salui et il

[1] Die Handschrift: *vultum hillarem.*

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

lesi permaneant. Et ideo misit deus in mun
dum unigenitum filium suum Iesum Christum,
quem ego euangelizo, ut <in> ipso habeat
fiduciam genus humanum, quod ipse
solus redem<it> eum per praeciosum sanguinem
suum.

Wer diese Stelle mit einiger Aufmerksamkeit liest, sieht sofort, daß die beiden Sätze sich gegenseitig ausschließen. Ein jeder enthält ein besonderes Evangelium, von denen das eine von dem andern völlig verschieden ist. Zieht man den griechischen Text heran, so sondert sich der spätere Zusatz alsbald aus. Das Griechische weiß nichts von dem in dem ersten Satze enthaltenen Evangelium, wohl aber findet sich der Inhalt des zweiten in ihm im wesentlichen wieder, so jedoch, daß er mit dem Vorhergehenden innerlich verbunden ist, während er im Lateinischen ganz unvermittelt anschließt. Im Griechischen heißt es folgendermaßen: Θεὸς ζῶν, θεὸς ἐκδικήσεων, θεὸς ζηλωτής, θεὸς ἀπροσδεής, χρῄζων τῆς τῶν ἀνθρώπων σωτηρίας ἔπεμψέν με, ὅπως ἀπὸ τῆς φθορᾶς καὶ τῆς ἀκαθαρσίας ἀποσπάσω αὐτοὺς καὶ πάσης ἡδονῆς καὶ θανάτου, ὅπως μηκέτι ἁμαρτάνωσιν διὸ ἔπεμψεν ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ παῖδα Ἰησοῦν Χριστὸν[1] ὃν ἐγὼ εὐαγγελίζομαι καὶ διδάσκω ἐν ἐκείνῳ ἔχειν τὴν ἐλπίδα τοὺς ἀνθρώπους, ὃς μόνος συνεπάθησεν πλανωμένῳ κόσμῳ, ἵνα μηκέτι ὑπὸ κρίσιν ὦσιν οἱ ἄνθρωποι, ἀλλὰ πίστιν ἔχωσιν καὶ φόβον θεοῦ καὶ γνῶσιν σεμνότητος καὶ ἀγάπην ἀληθείας.

Wir sind hier an einer für die Christologie des Verfassers der Akten sehr bezeichnenden Stelle angekommen. Christus ist Gott, nicht Gott neben dem Vater, sondern vielmehr mit dem Vater selbst identisch; Gott hat nicht seinen Sohn vom Himmel herabgesendet, er selbst ist in eigener Person gekommen, die Menschheit zu erlösen. Wie gründlich der Bearbeiter die Spuren dieser ursprünglichen Auffassung getilgt hat, mag man aus dem griechischen Text ersehen, den ich zu diesem Zwecke vollständig ausgeschrieben habe. Aber nicht überall ist der Bearbeiter mit gleicher Umsicht verfahren. Es gibt kaum eine Stelle, wo das höchste Wesen erwähnt ist, ohne daß eine Fülle von Varianten in den Handschriften anzeigte, daß die ursprüngliche Lesart geändert ist. Daraus ergibt sich, daß der Bearbeiter nicht methodisch und gründlich vorgegangen ist, sondern eine Reihe von Anstößen stehen gelassen hat, die man im Laufe der Zeiten mehr und mehr beseitigt hat, bis der harmlose Text herauskam, den die modernen Drucke sozusagen legalisiert

[1] So F G; Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν υἱὸν αὐτοῦ A B, bloß τὸν ἑαυτοῦ παῖδα C E.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

haben. Für die Überlieferungsgeschichte der heiligen Schriften überhaupt sind die in den Texten der Theklalegende mit seltener Deutlichkeit zu Tage tretenden Vorgänge äusserst lehrreich. Unbegreiflich ist mir, daß selbst Lipsius die seiner Auffassung so günstigen Tatsachen nicht aufgegangen sind.

Ich werde mich hier, wo ich meinen Gegenstand nicht erschöpfend behandeln kann und will, auf einige Beispiele beschränken. In dem Gebet des Paulus c. 24 schreibt Lipsius mit einer Handschrift, E, Πάτερ Χριστοῦ. Unterstützung findet diese Lesart durch einige Lateiner *Pater Iesu Christi* C a *Pater domini nostri Iesu Christi* C c A[1] *Domine deus pater domini nostri Iesu Christi* C d. Aber C b und B a haben *Pater Iesu Christe*, B b und B c *Domine pater Iesu Christe.* Dasselbe findet sich in zwei griechischen Handschriften Πάτερ ἅγιε Ἰησοῦ Χριστέ F Πάτερ ἅγιε κύριε Ἰησοῦ Χριστέ G. Eine andere, A, hat Πάτερ υἱέ, woraus der rechtgläubige Schreiber von B gemacht hat Πάτερ καὶ υἱὲ καὶ ἅγιον πνεῦμα θεότης μία. Darauf ruft Thekla den Vater an: Πάτερ, ὁ ποιήσας τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, ὁ τοῦ παιδὸς τοῦ ἀγαπητοῦ σου Ἰησοῦ Χριστοῦ πατήρ, εὐλογῶ σε ὅτι ἔσωσάς με ἐκ πυρός, ἵνα Παῦλον ἴδω. So Lipsius. Im einzelnen haben die Handschriften viele Varianten, aber in der Substanz stimmen sie mit einander und mit einem Teil der lateinischen Texte überein. Aber unter diesen hat A: *Pater sancte, benedico te, quia salvam me fecisti, ut Paulum viderem.* C a: *Pater, qui fecisti caelum et terram, benedico te, quia cito exaudisti me, ut Paulum viderem.* C d *Benedico te, deus, qui misisti angelum tuum et liberasti me ab igne et fecisti Paulum videre.* Darauf ein kurzes Dankgebet des Paulus beginnend Θεὲ καρδιογνῶστα ὁ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Statt dessen hat A Θεὲ καρδιογνῶστα πάτερ καὶ υἱέ, wozu B wieder hinzufügt καὶ πνεῦμα ἅγιον. Von den Lateinern hat A *Deus praecordiescrutator Iesu Christe.* C d *Inspector cordium deus.*

C. 42 hat die Mehrzahl der griechischen Handschriften: Χριστὲ Ἰησοῦ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ . . . αὐτὸς εἶ θεός. Aber F L hat αὐτὸς εἶ ὁ θεός, G αὐτὸς εἶ μόνος θεός, M αὐτὸς εἶ θεὸς μόνος. In A B aber fehlt ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ.

Als Thekla der Taufe teilhaftig wird, indem sie sich selbst in der Arena in ein mit Meerungeheuern gefülltes Wasserbassin stürzt, sagt sie beim Eintauchen nach altapostolischer Weise: „Im Namen Jesu Christi." Diese Formel ist in der Mehrzahl der griechischen Hand-

[1] Die eine Handschrift von A — diese Übersetzung ist nur in zwei Handschriften erhalten — schickt *Deus* vorauf.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

schriften in der Hauptsache unangetastet geblieben,[1] während die meisten lateinischen Texte dafür die trinitarische Taufformel angenommen haben. Dagegen ist die Erzählung des ganzen Vorgangs in den griechischen Handschriften so verworren wie möglich und in den lateinischen Texten nicht viel besser, worauf ich hier nicht weiter eingehe, aber an einer Stelle kommen doch zwei von diesen der ursprünglichen Textgestalt näher. Im Griechischen heißt es (c. 34): Ἡ μὲν οὖν ἔβαλεν ἑαυτὴν εἰς τὸ ὕδωρ ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ· αἱ δὲ φῶκαι πυρὸς ἀστραπῆς φέγγος ἰδοῦσαι νεκραὶ ἐπέπλευσαν. An dieser Wendung ist völlig unbegreiflich, wie ohne alle Vorbereitung das Feuer, das die Robben[2] tötet, wirklich recht eigentlich wie ein Blitz in die Erzählung fährt. In C a und C d wird es, wie es sich gehört, als ein neues Moment eingeführt: *Et descendit sicut fulgur ignis de caelo in aquam.*[3] Das sieht nun aus wie ein Wunder und ein Wunder muß man nehmen, wie es ist, ohne zu fragen, warum es so und nicht anders ist. Aber ein Erstaunen wird man doch nicht unterdrücken können, warum denn die Meertiere gerade durch Feuer getötet werden. Nun, hinter dem scheinbaren Wunder steckt etwas ganz anderes, was merkwürdigerweise selbst Lipsius nicht beachtet hat, nämlich die alte Vorstellung von der Taufe mit Geist und Feuer, wie sie dem ursprünglichen Taufbericht im Matthaeus zu Grunde liegt[4] und als ein ketzerischer Brauch in der pseudocyprianischen Schrift De rebaptismate angeführt wird.[5]

Ich kehre zum Schluß noch einmal zu den Fragmenten von Brescia zurück. Die völlige Gleichsetzung von Gott und Christus findet sich bereits gleich zu Anfang (c. 4) und zwar um so eindrucksvoller, weil implicite und unbeabsichtigt. Onesiphorus grüßt den Paulus als Diener des höchsten Gottes: *Gaude, minister dei altissimi.* Darauf fragen die falschen Brüder, Demas und Hermogenes, entrüstet: „Sind wir denn

[1] Sie findet sich in dem Kapitel zweimal, S. 260, 7 und S. 261, 1 der Lipsius'schen Ausgabe. An der ersten Stelle hat B, an der zweiten E die Formel ausgelassen.

[2] Die harmlosen Robben sind gewiß an die Stelle von irgend welchen schlimmen Meerungeheuern getreten. Von den Lateinern spricht B von *beluae*, C d von *bestiae marinae*.

[3] So C d. *Et ecce sicut fulgur ignis descendit in aquam* C a.

[4] S. Usener, Religionsgesch. Unters. I, S. 60 ff.

[5] Cypriani opp. ed. Hartel III, 90 *nonnulli . . . taliter dicuntur adsignare ut quam mox in aquam descenderunt, statim super aquam ignis appareat.* Ohne Zweifel wurde diese Vorstellung von der Taufe, daß, wenn sie echt sei, mit ihr eine Feuererscheinung verbunden sein müsse, auch in dem ebenda erwähnten Buche Pauli Praedicatio vorgetragen. Denn es heißt dort, daß eben diese so taufenden Häretiker ihrer falschen Lehre wegen von der Taufe dieses Buch gefälscht hätten.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

nicht auch Diener Christi, warum hast du uns nicht gegrüßt?“ Die Griechen sind hier auf ihrer Hut gewesen; sie haben Χαῖρε, ὑπηρέτα τοῦ εὐλογημένου θεοῦ,[1] aber nachher Ἡμεῖς οὐκ ἐσμὲν τοῦ εὐλογημένου θεοῦ;[2]

Genauere und ausdrückliche Angaben über die Lehre des Paulus finden sich im Anfang des ersten Kapitels. Auch hier weicht der Brixianus von dem Griechischen vollständig ab, ist aber leider am Schluß des Kapitels verstümmelt, so daß das Wichtigste verloren gegangen ist. Es heißt dort:

(Paulus) . . . docens <eos omnia> precepta *dom*ini et doctrina<m>, inter<pretan>do prophetarum scripturas: quomodo ex <Maria> virgine natus est Christus secundum carnem et qualiter verbum quod in principio . . . Hier bricht der Text ab. Es ist sehr wahrscheinlich, daß auf diese Stelle das Citat des Origenes (De princip. I, 2, 3) aus den Akten des Paulus *Hic est verbum animal vivens* zurückgeht. Auf Grund eben dieser Stelle wird man dann auch c. 40 die Lesart von A B εὗρεν Παῦλον τὸν λόγον κηρύσσοντα statt der von Lipsius befolgten λαλοῦντα τὸν λόγον τοῦ θεοῦ vorziehen müssen.

Es ist eine verbreitete, von Ritschl begründete Ansicht, der Verfasser der Theklalegende habe dem Paulus in seinen beiden Begleitern, Demas und Hermogenes, Vertreter der Gnosis gegenüberstellen wollen. „Energischer konnte man mit dem Gegensatz nicht einsetzen als unser Verfasser getan hat,“ sagt Harnack (Chronologie S. 501), „indem er die Figuren des Demas und Hermogenes an den Anfang gestellt hat und an ihnen präskribiert, was als die Teufelsklauen der Häresie galt, die Leugnung der Auferstehung und der sittliche Libertinismus.“ Wodurch der sittliche Libertinismus der beiden angedeutet ist, vermag ich nicht recht zu sehen; daß aber die ganze Ansicht falsch ist, braucht nicht mehr bewiesen zu werden, da es nun handgreiflich vor Augen liegt, daß der Verfasser der Paulusakten selbst von Anschauungen, die man als gnostisch zu bezeichnen pflegt, durchaus beherrscht ist. Der einzige Satz aber, der den Anschein erwecken könnte, als habe der katholische Bearbeiter die beiden als Gnostiker charakterisieren wollen, obwohl ich nicht glaube, daß das in Wirklichkeit seine Absicht war, die Bemerkung nämlich (c. 14): „Wir werden dich lehren, daß die Auferstehung, die, wie Paulus sagt, stattfinden wird, bereits stattgefunden hat in den Kindern, die wir haben“ — diese Bemerkung fehlt in dem Brixianus, wie sie auch in der syrischen Übersetzung fehlt. In dem Original ist

[1] Doch fehlt θεοῦ in G, während C Χριστοῦ hat. [2] θεοῦ fehlt in C E G.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

sie ganz unmöglich, denn Thamyris, an den die Bemerkung gerichtet ist, interessiert sich, wie wir gesehen haben, für die Lehre des Paulus nicht im mindesten, sondern fragt nur nach seinen Zaubersprüchen. Die beiden Figuren sind durchaus nicht aus dogmatischen Gründen eingeführt, sondern der Erzähler braucht sie für die Zwecke seiner Erzählung. Ohne ihren Verrat würde Thamyris keine Handhabe gehabt haben, gegen Paulus vorzugehen. Falsche Brüder (*fratres ambigui*[1]) werden sie im Original genannt — der katholische Bearbeiter hat die Bezeichnung fallen lassen — wie die ψευδάδελφοι im Galaterbriefe.

Soweit sich aber der Charakter der Paulusakten mit Hilfe der Fragmente von Brescia erschließen läßt, müssen wir urteilen, daß ihr Verfasser überhaupt keine dogmatischen Bestrebungen hatte. Seine Tendenz ist lediglich auf erbauliche Unterhaltung gerichtet. Wo der Gang der Erzählung ihn auf Dinge bringt, die Gegenstand der Lehre oder der Praxis sind, spricht er sie als selbstverständlich aus, ohne polemische Nebenabsichten. Man kann mit keinem größeren Recht behaupten, daß er im Gegensatz zu dem Katholicismus treten wolle, als man ihm antignostische Tendenzen beigelegt hat. Daher ist auch das Urteil von Lipsius über das Verhältnis der Akten zu den Timotheusbriefen ganz verfehlt, als wenn ein gnostischer Schriftsteller dem Paulus der Pastoralbriefe einen Paulus nach dem Geschmacke seiner Gesinnungsgenossen habe gegenüberstellen wollen. Das Verhältnis ist gerade umgekehrt (Apokr. Apostelgesch. II, 463). So viel Tendenz in den Timotheusbriefen steckt, so wenig haben davon die Paulusakten, und jene Tendenz ist zum guten Teil gegen Anschauungen gerichtet, in denen diese wurzeln. Von den großen gnostischen Schulhäuptern hat der Verfasser der Paulusakten diese Anschauungen nicht, aber die haben sie auch nicht erfunden.

Die Paulusakten sind alt, sehr alt; wie alt, das auch nur annähernd ausmachen zu wollen, scheint mir zur Zeit ebenso vermessen, wie müßig. Wenn aber Harnack sagt, sie hätten vor den Antoninen nicht geschrieben werden können, so ist alles, was er zum Beweise dafür anführt, grundfalsch. Wie kann man nur sagen, daß dem Verfasser Exekutionen der Christen durch Feuer und Tiere etwas ganz Geläufiges gewesen sein müßten, daß er kein Bedenken trage, Thekla sofort verbrennen zu lassen, bloß weil sie dem Paulus folgen wolle, und daß alle einschlagenden Züge bereits einen konventionellen Charakter trügen! (Chronol.

[1] Berendt las *am. uqui*, woraus v. Gebhardt das Richtige hergestellt hat.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

S. 500). Auch in der katholischen Bearbeitung wird kein Christ von einem heidnischen Beamten als Christ bestraft. Der Prokonsul läßt den Paulus auspeitschen und aus der Stadt jagen, die Thekla aber verurteilt er zum Feuertode. Schon daraus allein geht hervor, daß das Christentum dabei nicht im Spiele ist. Das wirkliche Motiv ihrer Verurteilung ist oben enthüllt worden. Später aber, in Antiochia, wird Thekla zum Kampf mit wilden Tieren verurteilt, weil sie sich an dem vornehmen Alexander vergreift, der in der Meinung, daß sie eine Sklavin des Paulus sei, ihr Gewalt antun will. Als sie hinterher, von den Tieren verschont, sich als Bekennerin des einen Gottes erklärt, wird sie von dem Prokonsul entlassen.

Einer der lateinischen Bearbeiter, der die Dinge sich nach seinem Sinne zurecht gelegt hat, der Verfasser eines Auszugs, in welchem nach v. Gebhardt die Theklalegende am meisten gelesen wurde, erzählt ganz anders. Da sagt die Mutter von ihrer Tochter vor dem Richter: „Sie ist eine Christin, sie will ihren Bräutigam nicht heiraten“ (S. 150). In Antiochia bringt Alexander Thekla vor den Richter, weil er gemerkt hat, daß sie eine Christin ist, und als sie auf die Frage des Prokonsuls mit fröhlicher Stimme dies bejaht hat, verurteilt dieser sie dafür zu den Tieren (S. 151f.) So, meine ich, würde der Verfasser der Paulusakten geschrieben haben, wenn ihm Exekutionen der Christen als Christen etwas ganz Geläufiges gewesen wären. An der Verschiedenheit der beiden Darstellungen kann man die Verschiedenheit des Standpunktes messen.

Nur einmal ist, wie es scheint, auch in den ursprünglichen Paulusakten, die Eigenschaft als Christ als ein strafrechtlich belastendes Moment hingestellt worden, aber die Sache ist nicht ganz klar. Nach der katholischen Bearbeitung sagen Demas und Hermogenes zu Thamyris, er werde Paulus verderben, wenn er dem Prokonsul Castelius sage, daß Paulus die Leute zu der neuen Lehre der Christen überrede (c. 14). Aber in dem Kodex Brixianus steht davon nichts, sondern da heißt es: „Wenn du seine Sprüche kennen lernen willst, so führe ihn zu dem Präsidenten nach dessen Vorschrift.“ Als sie dann Paulus vor den Präsidenten geführt haben, setzen Demas und Hermogenes auch nach dem Brixianus in Übereinstimmung mit den griechischen Handschriften dem Thamyris zu, er solle sagen, daß Paulus ein Christ sei. Aber die Stelle ist leider so verderbt, daß die Einzelheiten völlig unsicher bleiben.

Dimas et Hermogenes . . . . . *ites* ut diceret quod Christianus <esset. ut> *perdere*[t] eum.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Nach dem Griechischen bleibt aber diese Bemerkung ohne alle Folgen. In dem Brixianus heißt es, wieder in Übereinstimmung mit dem Griechischen, weiter:

Preses vero vocavit <Paul>um ad se et interrogavit eum

dann fehlen drei Zeilen.

Aber wir müssen noch einmal zu den Vorgängen in Antiochia zurückkehren, wenn wir ihre Motive ganz klar erkennen wollen (c. 28).

Am Tage vor dem Kampfe, zu dem Thekla verurteilt ist, findet ein feierlicher Aufzug der Tiere mit der Verurteilten statt. Von dieser πομπή haben, nebenbei gesagt, die griechischen Schreiber des 10. Jahrhunderts durchaus keine Vorstellung mehr. Sie lassen die Thekla auf eine wilde Löwin binden, die ihr die Füße leckt, während sie oben darauf sitzt. Als wenn man bei einer solchen Gelegenheit die wilden Tiere in Freiheit dressiert vorgeführt hätte! denn so ist es gedacht, da es heißt, Tryphaena, Theklas Gönnerin, sei hinterhergegangen. Das haben die Lateiner besser überliefert, nach denen Thekla auf den Löwenkäfig gesetzt wurde, und die Löwin durch das Gitter des Käfigs die herabhangenden Füße der Thekla leckte. Dabei war ihr Verbrechen durch die Aufschrift „Tempelschänderin" angegeben (ἡ δὲ αἰτία τῆς ἐπιγραφῆς αὐτῆς ἦν Ἱερόσυλος, die Lateiner: *Causa autem eius elogii Sacrilega legebatur* oder *Erat vero elogium eius superscriptum Sacrilega* und anders). Die Bezeichnung Ἱερόσυλος zielt nicht auf die Christin, denn es ist gar nicht bekannt geworden, weder daß Paulus noch daß Thekla Christen sind. Über den Grund ihres Verbrechens wird aber auch gar kein Zweifel gelassen. Alexander führt sie vor den Prokonsul, weil sie ihm den Mantel zerfetzt und den Kranz vom Kopf gerissen hat. Als sie dies eingestanden hat, wird sie dafür zum Tierkampf verurteilt. Wenn sie dann als ἱερόσυλος bezeichnet wird, so folgt daraus, daß Alexander priesterlichen Charakter gehabt hat. Dies ist aber auch dadurch angedeutet, daß Alexander ja einen Kranz trägt. Es wäre aber immerhin merkwürdig, wenn seine Priesterwürde nur so ganz nebenbei und im Grunde zufällig kenntlich gemacht wäre. Nun wird Alexander in den griechischen Handschriften (c. 26) mit Ausnahme einer als Σύρος τις bezeichnet und bei den Lateinern entsprechend in B und C b *Syrus quidam*, in A *Syrus*, während in C a, C c und C d eine Ortsbestimmung fehlt. Aber die eine griechische Handschrift, C, nennt ihn Συριάρχης τις, und dies hat Lipsius mit Fug und Recht in den Text gesetzt. Zahn (Gesch. des Kanons II, 908 Anm.) findet es unbegreiflich, daß Lipsius diese nur durch eine einzige, noch dazu schlechte Handschrift bezeugte

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Lesart hat recipieren mögen. Es ist das der Standpunkt jener äußerlichen Textkritik, an der leider die Philologen nicht unschuldig sind, die aber, nachdem sie grade an den heiligen Texten so häufig Schiffbruch gelitten hat, mehr und mehr aufgegeben ist. Daß diese Lesart alt ist, selbst wenn sie in einer jungen Handschrift steht — der Paris. gr. 1468, das ist die Handschrift, ist übrigens eine der älteren, s. XI — bedarf keines Beweises, sie macht aber mit einem Schlage alles klar, was sonst im Dunkel liegt. Zahn nimmt auch an dem unbestimmten Pronomen in dieser Verbindung Anstoß, das wäre, wie wenn jemand sagte: „Ein gewisser Bürgermeister namens Alexander." Da er auf Lightfoots Abhandlung über die Asiarchen verweist, so ist mir nicht klar, wie er auf den Bürgermeister verfallen ist. Wenn das eine Erklärung des Ausdrucks Συριάρχης sein soll, so hat sie unbestreitbar den Vorzug der Neuheit, allerdings nicht den der Richtigkeit. Aber aus Act 19, 31 wußte Zahn doch, daß es z. B. in Ephesus mehrere Asiarchen gab; daher hat es doch wohl kein Bedenken, in dem syrischen Antiochia eine Mehrheit der entsprechenden Beamten anzunehmen. Daß die Asiarchen priesterliche Beamte waren, ist außer Zweifel; wird doch auf ephesinischen Inschriften derselbe Mann einmal als ἀσιάρχης, ein andermal als ἀρχιερεὺς ναῶν τῶν ἐν Ἐφέσῳ bezeichnet (s. Brandis, Asiarches, in Pauly-Wissowas Real-Encyklop. 1574, 16), wie denn auch in mehreren Fällen, wo ein Asiarch einer bestimmten Stadt genannt wird, dieser gewiß mit Bezug auf das Amt des Asiarchen der Ehrentitel νεωκόρος, „den Tempel hütend" beigefügt ist (vgl. Mommsen, R. G. V, 319, Anm. 1).[1] Die Asiarchen aber waren die Spielgeber, denn die Agonothesie ist, wie Mommsen S. 320 Anm. sagt, das Wesen des Asiarchats. Entspricht nun die Würde des Syriarchen der des Asiarchen, so ist es ohne weiteres klar, wie es kommt, daß gerade Alexander es ist, der das Spiel gibt, in welchem Thekla auftritt (c. 30 αὐτὸς γὰρ [d. i. Ἀλέξανδρος] ἐδίδου τὰ κυνήγια).

Freilich darf ich nicht verschweigen, daß, während die Asiarchen auf Inschriften häufig erwähnt werden, für die Syriarchen nach Beurlier, Le Koinon de Syrie (in Revue Numismatique, XII, 1894, S. 286ff.), kein einziges Beispiel bekannt ist, während sie in den Rechtsquellen unter den Provinzialpriestertümern genannt werden (S. 292). Das wird wohl mit der Seltenheit syrischer Inschriften überhaupt zusammenhängen. Bedenklicher dagegen ist auf den ersten Blick, daß nach der Chronik des

[1] So Πολλίων ἀσιάρχης Περγαμηνῶν νεωκόρων und Αὐρήλιος ἀσιάρχης Κυζικηνῶν νεωκόρων (s. Brandis a. a. O. 1565, 49 und 1566, 1).

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Malalas, der in diesem Falle aus guten Quellen schöpft, das Syriarchat überhaupt erst unter Commodus eingerichtet zu sein scheint.

Nach Malalas wurden seit Augustus in Antiochia jedes fünfte Jahr Spiele gefeiert, die unter Commodus neu organisiert wurden. Hierbei bemerkt Malalas: καὶ εὐθέως τότε ὠνομάσθη Συριάρχης πρῶτος Ἀρταβάνιος πολιτευόμενος προβληθεὶς ἀπὸ τῶν κτητόρων καὶ τοῦ δήμου παντός (Beurlier S. 296). Wären damals die Spiele in Antiochia überhaupt erst eingerichtet worden, so würde diese Notiz eine Datierung des Syriarchats enthalten. Da sie aber schon früher gefeiert und zweifellos von Beamten geleitet wurden, die den Asiarchen entsprachen, so kann sich das πρῶτος nur auf die neue Ordnung beziehen und es ist nicht nur möglich, sondern wahrscheinlich, ich möchte sagen gewiß, daß die Leiter der früheren Spiele ebenfalls Syriarchen genannt wurden. Wenn das nicht der Fall war, so war es doch das natürlichste von der Welt, daß ein mit den asiatischen Verhältnissen vertrauter Schriftsteller auf die Spielleiter in Syrien den ihm vertrauten Titel in entsprechender Umformung übertrug.

Daß Antiochia in Pisidien und nicht Antiochia in Syrien zu verstehen sei, ist eine gänzlich unbegründete Behauptung, die Zahn zu der gewaltsamen Änderung von Δάφνην in Δέρβην geführt hat. Ἐν ὁδῷ ἐν ᾗ ἀπὸ Ἰκονίου εἰς Δάφνην πορεύονται (c. 23) ist allerdings ein merkwürdiger Ausdruck, aber diese Wunderlichkeit hängt damit zusammen, daß, wie bereits Lipsius mit schlagenden Gründen nachgewiesen hat, nach c. 22 eine große Lücke ist, auf die wir bereits oben zu sprechen gekommen sind, die jeder aufmerksame Leser empfinden wird. Man braucht dem Verfasser der Akten daher auch gar keine geographische Unkenntnis vorzuwerfen, weil sich schlechterdings nicht sagen läßt, wie die ursprüngliche Erzählung gelautet hat.

Wir müssen schließlich noch die Frage aufwerfen, ob der Brixianus nur die Theklalegende oder aber die vollständigen Akten enthielt. Für das letztere sprechen die Fragmente selbst. Denn sie beginnen nicht, wie die übrigen Texte, mit der Ankunft des Apostels in Ikonium, sondern es ging etwas vorauf, wovon noch 9 Zeilen erhalten sind, freilich in einem solchen Zustande, daß wenig damit anzufangen ist. Aber es ist doch ganz unwahrscheinlich, daß, wie v. Gebhardt vermutet, das der Rest einer Einleitung sei, die von dem Übersetzer frei komponiert wäre. Schon rein äußerlich spricht nichts dafür, da der erste Satz der Passio ohne irgend welche Unterbrechung unmittelbar an das Vorhergehende anschließt. Die Frage ist, ob schon die Paulusakten als Ganzes eine

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

katholische Bearbeitung erfahren hatten, aus denen dann die Passio S. Theclae herausgehoben wurde, oder aber ob die Bearbeitung sich auf diese beschränkte. Vielleicht wird die Frage durch das hoffentlich bald erfolgende Erscheinen der koptischen Übersetzung in Lipsius Sinne entschieden, der eine doppelte Form der Akten annahm. Jedenfalls ist die Schrift, die Tertullian verdammte, keine andere als die ursprüngliche Grundschrift gewesen. Wie starke Gründe man hatte, sie zu unterdrücken, nachdem die Gegensätze sich scharf geschieden hatten und die Grundsteine einer allgemeinen, allein herrschenden Kirche gelegt waren, zeigen uns die Fragmente von Brescia.

Wir aber, die wir das Wachsen und Werden dieser Kirche aus der unendlichen Vielgestaltigkeit des ursprünglichen christlichen Lebens zu begreifen wünschen und das Verständnis dieses Lebens uns zu erschließen ringen, wir können für den kostbaren Fund, so klein er ist, nicht dankbar genug sein. Denn wenn mich nicht alles trügt, so sind es große Perspektiven, die er eröffnet. Die moderne Theologie wird in Bezug auf den Paulinismus in mehr als einer Beziehung umzulernen haben und mehr als einen Schritt zurücktun müßen. Nicht die Aftertheologie, die mit einer Gelehrsamkeit und einem Scharfsinn, die zur Bewunderung zwingen, Band auf Bände häuft, um die Geschichte des Kanons und der Kirche zu verdunkeln — die ist nicht zu belehren und wird sich auch über die Tatsachen, die sich hier auftun, hinwegzusetzen wissen. Wohl aber die ehrliche Forschung, die in dem berechtigten Bestreben sich von den Übertreibungen der großen Tübinger Epoche zu befreien einen Teil der schon gewonnenen Erkenntnis aufgegeben hat.

[Abgeschlossen am 19. Januar 1903.]

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Zu Eusebius Kirchengeschichte.

Von **E. Schwartz** in Göttingen.

I.

Das Martyrium Jakobus des Gerechten.

Über das Martyrium Jakobus des Gerechten, des Herrenbruders, gibt es zwei Berichte, die Erzählung bei Josephus [AI 20, 199 ff.], ausgezeichnet durch die berühmte Stelle τὸν ἀδελφὸν Ἰησοῦ τοῦ λεγομένου Χριστοῦ, Ἰάκωβος ὄνομα αὐτῷ, und die christliche Tradition, die in reinster Form vorliegt in dem Bruchstück der Hypotyposen des Clemens bei Eus Kg 2, 1[5]. Nach jener benutzte der Hohepriester Ananos der Jüngere die Zeit als nach dem Tode des römischen Prokurators Festus dessen Nachfolger Albinus noch nicht eingetroffen war, um das Todesurteil, das ein Synhedrion unter seinem Vorsitz gegen Jakobus und einige andere als Übertreter des Gesetzes gefällt hatte, sofort in jüdischer Weise durch Steinigung vollziehen zu lassen, statt, wie es bei Kapitalsachen erforderlich war, die schließliche Entscheidung und die Vollstreckung des Urteils der römischen Behörde anheimzustellen. Nach der christlichen Tradition kommt Jakobus in völlig rechtswidriger Weise ums Leben; er wird von dem Giebel des Tempels hinabgeworfen und dann von einem Walker mit dem Holz erschlagen. Eine weitere wichtige Differenz von Josephus ist die, daß Jakobus allein umgebracht wird.

Beide Versionen schließen sich aus. Trotzdem sind sie kombiniert in der Darstellung, die Euseb in der Kg [2, 23] aus Hegesipps Ὑπομνήματα wörtlich ausgezogen zu haben behauptet. Der direkte historische Wert dieser Darstellung ist durch eine solche Zusammenklitterung zur Genüge bestimmt; dagegen ist es keine gleichgiltige Frage, ob Hegesipp selbst für diese konciliatorische Kritik, welche eine kirchliche Überlieferung zerstört um sie der Autorität des Josephus zu accommodieren, in vollem Umfange verantwortlich zu machen ist. Das Problem kann

1. 2. 1903.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

nicht durch allgemeine Raisonnements, sondern nur durch philologische Analyse des Textes gelöst werden; freilich ist diese nur möglich, wenn die Voraussetzung gerechtfertigt ist, daß der Text den wir jetzt in der Kg lesen, im wesentlichen derselbe ist wie der, welchen Euseb aus Hegesipp abschreiben ließ. Das trifft zu; die Überlieferung der Kg ruht auf dem Fundament von sechs bis sieben alten Handschriften,[1] zu denen die Übersetzungen Rufins und des Syrers accessorisch hinzutreten, so fest und sicher, daß, wenn ein Text als verdorben und unverständlich sich herausstellt, mit Bestimmtheit geschlossen werden kann, daß die Verderbnis schon von Euseb vorgefunden ist. Zur Gegenprobe dient, daß in den von Euseb selbst verfaßten Partien textkritisch bedenkliche Stellen außerordentlich selten vorkommen.

Das Excerpt Eusebs aus Hegesipp, dessen Zusammenhang wir nicht kennen,[2] beginnt damit daß Jakobus Person geschildert wird, und zwar in der Form einer Motivierung des Beinamens 'des Gerechten':

[Kg 2, 23. 4. 5] διαδέχεται τὴν ἐκκλησίαν μετὰ τῶν ἀποστόλων[3] ὁ ἀδελφὸς τοῦ κυρίου Ἰάκωβος, ὁ ὀνομασθεὶς ὑπὸ πάντων δίκαιος ἀπὸ τῶν τοῦ κυρίου χρόνων μέχρι καὶ ἡμῶν, ἐπεὶ πολλοὶ Ἰάκωβοι ἐκαλοῦντο, οὗτος δὲ[4] ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ ἅγιος ἦν, οἶνον καὶ σίκερα οὐκ ἔπιεν οὐδὲ ἔμψυχον ἔφαγεν, ξυρὸν ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ οὐκ ἀνέβη, ἔλαιον οὐκ ἠλείψατο, καὶ βαλανείῳ οὐκ ἐχρήσατο.

Bis hierhin läuft die Rede glatt fort; daß den alttestamentlichen Erfordernissen eines נזיר das Vegetariertum zugesellt wird, bietet keinen Anstoß. Was folgt, ist Unsinn: τούτῳ μόνῳ ἐξῆν εἰς τὰ ἅγια εἰσιέναι· οὐδὲ γὰρ ἐρεοῦν ἐφόρει, ἀλλὰ σινδόνας. Das Linnenkleid war ein Vorrecht der Priester [Joseph. AJ 20, 216], das nicht dazu verdreht werden kann, daß der Verzicht auf wollene Kleidung ein Priesterprivileg

[1] Ich gebrauche die Siglen meiner Ausgabe, deren erste Hälfte eben erschienen ist.

[2] Lawlor [Hermathena 11, 10 ff.] hat mit Recht betont, daß Hegesipps Ὑπομνήματα kein historisches Werk waren; es kann ihm auch zugestanden werden, daß die eusebianischen Excerpte größtenteils aus dem 5. Buche genommen sind: aber sein Versuch, eine ursprüngliche Reihenfolge zu eruieren, ist so wenig geglückt, wie der Zahns [Forschungen 6]. Hier gilt die *ars nesciendi*, um die wichtigere Aufgabe nicht zu hemmen, die darin besteht die Worte Hegesipps wirklich zu verstehen.

[3] An dem Ausdruck stieß man sich, weil er die landläufige Meinung, daß Jakobus der erste Bischof von Jerusalem gewesen sei, nicht klar genug auszudrücken schien. Daher übersetzt Σ *von den Aposteln*, Hieronymus [De uir. ill. 2] *post apostolos*. In anderer Weise hatte sich Clemens geholfen [Eus Kg 2, 13].

[4] Der Gegensatz zwischen πολλοί und οὗτος δέ ist scharf und deutlich; also darf vor οὗτος nicht schwer interpungiert werden.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

verschafft hätte. Epiphanius hat sicherlich ebenso viel Anspruch als Hegesipp darauf zu den 'Einfältigen' gezählt zu werden: selbst ihm ist dieser Kausalnexus zu sonderbar erschienen, und er sieht in den Worten οὐδὲ ἐρεοῦν ἐφόρει, ἀλλὰ cινδόνας einen Beweis der Askese, reiht sie also der vorhergehenden Beschreibung von Jakobus Nasiräat an.[1] Ferner ist die Gleichstellung des Jakobus mit den jüdischen Priestern nur unklar angedeutet; man verlangt mindestens zu μόνῳ einen Zusatz wie τῶν τῆς ἱερωcύνης οὐκ ἠξιωμένων oder dergl. Es nützt auch nichts, wenn man statt des von allen Handschriften und dem Synkellos Georgios [p. 638⁹] gebotenen εἰς τὰ ἅγια die sehr alte Korrektur εἰς τὰ ἅγια τῶν ἁγίων aufnimmt, die nicht nur von ΣΛ, sondern auch von Hieronymus, Epiphanius [29, 4 p. 119ᵇ. 78, 13 p. 1045ᵈ] und dem Kreter Andreas [Leben des heiligen Jakobus in den von Papadopulos-Kerameus herausgegebenen Ἀνάλεκτα Ἱεροcολυμιτικῆς cταχυολογίας 1, 10²¹] vorgefunden sein muß; ja in diesem Falle sind erst recht Zusätze nötig um Mi-ß verständnisse auszuschließen, wie die stark divergierenden antiken Paraphrasen besser als jedes Raisonnement zeigen. Andreas umschreibt τούτῳ μόνῳ ἐξῆν εἰς τὰ ἅγια τῶν ἁγίων διὰ παντὸc εἰcπορεύecθαι· οὐδὲ γὰρ ἅπαξ, καθάπερ οἱ τῷ νόμῳ καὶ τῇ cκιᾷ τῶν ἐπουρανίων λατρεύοντεc. Umgekehrt ist für Epiphanius Jakobus wirklicher Hohepriester [29, 4 p. 119ᵇ, vgl. 78, 13 p. 1045ᵈ] ἔτι δὲ καὶ ἱερατεύcαντα αὐτὸν κατὰ τὴν παλαιὰν ἱερωcύνην εὕρομεν, δι' ὃ καὶ ἐφίετο αὐτῷ ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ εἰς τὰ ἅγια τῶν ἁγίων εἰcιέναι, ὡc τοῖc ἀρχιερεῦcιν ἐκέλευcεν ὁ νόμοc κατὰ τὸ γεγραμμένον.[2] Vollends unmöglich wird das Sätzchen

[1] Panar. 78, 13 p. 1045ᶜ [ebenso 14 p. 1046ᵇ] ἐφ' οὗ κεφαλῆc cίδηροc οὐκ ἀνῆλθεν, ὃc οὐκ ἐκέχρητο βαλανείῳ, ὃc ἐμψύχου οὐ μετέcχεν, ὃc χιτώνιον δεύτερον οὐκ ἐνεδύcατο, ὃc τριβωνίῳ ἐκέχρητο λινῷ μονωτάτῳ.

[2] Daraus leitet Epiphanius ab, daß Jakobus das πέταλον an der Stirn getragen hätte [29, 4 p. 119ᵇ. 78, 14 p. 1046ᵃ]; er kannte dies Zeichen der hohenpriesterlichen Würde aus dem AT. Außerdem fügt er aus eigener Erfindung noch zu: οὗτοc cανδάλιον οὐχ ὑπεδήcατο [78, 14 p. 1046ᵇ]. Infolge einer wunderlichen Konfusion setzt er für den Rechabiten [Kg 2, 23¹⁷] Simon Klopas Sohn, Jakobus Nachfolger, ein [78, 14 p. 1046ᵈ]; die Geschichte die er 78, 14 p. 1046ᵃ erzählt, ist aus dem Jakobusbrief [5 ¹⁷. ¹⁸] herausgesponnen. Er geniert sich nicht, einen dieser Zusätze ausdrücklich [29, 4 p. 119ᵇ] auf Euseb und Clemens, d. h. auf die Kg, in der er Clemens citiert fand [2, 23 ¹⁰], zurückzuführen, hat also außer der Kg nichts gehabt; wenn er sie aus Hegesipp ergänzt hätte, würde er sein Licht nicht unter den Scheffel gestellt haben. Beachtenswert aber ist, daß er Clemens, nicht Hegesipp nennt; Σ lässt Kg 2, 23, 3 ὁ Ἡγήcιπποc aus und übersetzt die Worte 2, 23 ¹⁹, als ob dastände ταῦτα διὰ πλάτουc Κλήμηνc, cυνῳδὰ δὲ τούτοιc καὶ ὁ Ἡγήcιπποc. Σ faßt also das Excerpt als ein Excerpt aus Clemens auf, und Epiphanios wird den gleichen Fehler begangen haben. Das Mißverständnis ist veranlaßt durch eine alte Corruptel bei Euseb, an der herumkonjiciert

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

über Jakobus priesterliches oder hohenpriesterliches Privileg durch die Fortsetzung:

[Kg 2, 23⁶] καὶ μόνος εἰςήρχετο εἰς τὸν ναὸν ηὑρίσκετό τε κείμενος ἐπὶ τοῖς γόνασιν καὶ αἰτούμενος ὑπὲρ τοῦ λαοῦ ἄφεσιν, ὡς ἀπεσκληκέναι τὰ γόνατα αὐτοῦ δίκην καμήλου.

Nimmt man an — und der Sprachgebrauch der kanonischen Evangelien berechtigt dazu — daß mit ὁ ναός der gesamte Tempelbezirk, nicht nur das den Nichtpriestern unzugängliche Tempelhaus bezeichnet ist, so kommt der Sinn heraus, daß Jakobus die Heiligkeit so weit trieb, allein und persönlich für die Versöhnung des jüdischen Volkes mit Gott zu beten. Hier geht also μόνος εἰςήρχετο εἰς τὸν ναόν auf eine Extraleistung, unmittelbar vorher μόνῳ εἰσιέναι auf ein Extrarecht: das ergibt eine Inkoncinnität des Ausdruckes, die Hegesipp nur dann allenfalls zugetraut werden könnte, wenn sonst gar kein Anstoß vorläge. Nachdem sich herausgestellt hat, daß das Kolon μόνῳ εἰσιέναι schon an und für sich sprachlich inkorrekt ist — ich schweige mit Absicht von den schweren sachlichen Bedenken —, bleibt kein Ausweg übrig als es für eine alte Interpolation zu halten, welche motivieren sollte, wie der christliche Bischof dazu kam, den jüdischen Tempel zu betreten. Damit ergibt sich zugleich, daß εἰς τὰ ἅγια die richtige Lesart ist; Jakobus zum Hohenpriester zu machen ist eine Steigerung der Interpolation in gleicher Richtung. Wenn das Kolon τούτῳ-εἰσιέναι aus Hegesipps Text ausgeschieden wird, schließt οὐδὲ [γὰρ] ἐρεοῦν ἐφόρει, ἀλλὰ σινδόνας scharf an die Beschreibung der Askese an: Epiphanius, der von der Möncherei etwas verstand, hat mit seiner zurechtschiebenden Paraphrase des eusebianischen Excerpts instinktiv das Richtige getroffen.

Auf den oben abgedruckten Satz über Jakobus Fürbitten für das 'Volk' folgt eine müssige Wiederholung:

διὰ τὸ ἀεὶ κάμπτειν ἐπὶ γόνυ προσκυνοῦντα τῷ θεῷ[1] καὶ αἰτεῖσθαι ἄφεσιν τῷ λαῷ.

---

wurde. Überliefert ist ταῦτα διὰ πλάτους συνῳδά γε τῳ Κλήμεντι καὶ ὁ Ἡγήσιππος. γε τῶ steht in TER, ist in τε τῶ leicht verdorben in D. Beides ist unverständlich, daher läßt A γε oder τε ganz aus und stellt B γε τῶ um zu τῶ γε. Dagegen hat M die scheinbar gute Konjektur δέ: sie kann sehr wohl Σ und Epiphanios schon vorgelegen und das ihnen gemeinsame Mißverständnis veranlaßt haben, das weiterhin dazu führte, ὁ Ἡγήσιππος 2, 23 3 zu streichen. Euseb schrieb ταῦτα διὰ πλάτους, συνῳδά γε <τοι> τῷ Κλήμεντι κτλ.: natürlich ist συνῳδά Gegensatz nur zu διὰ πλάτους, nicht zu ταῦτα. Die Stelle predigt Vorsicht im Gebrauch von Σ.

[1] So ist nach BM Synkellos Andreas [p. 10 28] zu lesen; D weicht mit ἐπὶ τὰ γόνατα προσκυνοῦντα τῶ θεῶ nur wenig ab; die Lesung der Ausgaben προσκυνοῦντα τῷ θ

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Solche Dittographien werden noch öfter begegnen; sie haben sich meist tiefer in den Text eingefressen als hier, wo ein glatter Schnitt zur Entfernung genügt. Um so ärger wirds im Folgenden:

[Kg 2, 23[7]] διά γέ τοι τὴν ὑπερβολὴν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ ἐκαλεῖτο ὁ δίκαιος καὶ ὠβλίας, ὅ ἐστιν Ἑλληνιστὶ περιοχὴ τοῦ λαοῦ, καὶ δικαιοσύνη, ὡς οἱ προφῆται δηλοῦσιν περὶ αὐτοῦ.

Die letzte Hälfte des Satzes von καὶ δικαιοσύνη an ist unverständlich; ich sehe nicht wie diesem Galimathias beizukommen ist. Ebenso muß ich es den Semitisten überlassen ὠβλίας plausibel zu transkribieren; bis jetzt ist nichts gefunden, das unmittelbar einleuchtet. Dagegen ist περιοχὴ τοῦ λαοῦ 'Festung des Volkes' vortrefflich, da περιοχή in diesem Sinn mehr als einmal in der LXX vorkommt, und paßt in den Zusammenhang, so bald man nur mit den besten Handschriften nicht δίκαιος, wie jetzt gedruckt wird, sondern ὁ δίκαιος liest[1] und τῆς δικαιοσύνης entfernt. Wegen des Übermaßes der Fürbitte, nicht der Gerechtigkeit, hieß Jakobus 'Veste des Volkes'; τῆς δικαιοσύνης ist zugefügt, weil man sich nicht die Mühe gab zu τὴν ὑπερβολήν das Richtige aus dem Zusammenhange zu ergänzen.[2] Behält man es bei, so wird freilich δίκαιος notwendig, zugleich aber entsteht eine überflüssige und störende Wiederholung.

So weit reicht die Einleitung, die mit Absicht die Heiligkeit und Volksfreundlichkeit des Herrenbruders ins Licht stellt, damit der dunkle Undank, mit dem ihm gelohnt wird, sich um so schärfer von diesem hellen Hintergrund abhebt. Der Bruder Jesu, der, selbst vollkommen heilig und anerkannt gerecht, für das sündige Volk zu Gott betet, ist das genaue Gegenstück zu Jesus selbst.[3] Das Volk ehrt ihn, wie es Jesus auch geehrt hat; nicht das Volk, sondern böswillige Hetzer bringen ihn zu Fall. Wer waren nach Hegesipp diese Hetzer? Im überlieferten Text herrscht darüber eine seltsame Unklarheit. Dreimal werden die Schriftgelehrten und Pharisäer als die Anstifter und Mörder genannt, an der ersten Stelle treten noch — sehr auffallend — die Juden hinzu:[4]

τὰ γόνατα beruht auf den Handschriften ATER, deren Autorität geringer ist, und ist durch Reminiszenz an Eph 3 [14] entstanden.

[1] ὁ δίκαιος T[1] BDM (eine häufige und meist das Ursprüngliche bietende Kombination), δίκαιος A, T durch Rasur, ER Λ Synkellos.

[2] Nicht übel paraphrasiert Epiphanios δι' ὑπερβολὴν εὐλαβείας; nur verbindet er die Worte falsch mit dem vorhergehenden Satz [78, 14 p. 1046 b].

3 Vgl. Hegesipp bei Euseb Kg 4, 22 [4] μετὰ τὸ μαρτυρῆσαι Ἰάκωβον τὸν δίκαιον, ὡς καὶ ὁ κύριος, ἐπὶ τῷ αὐτῷ λόγῳ.

[4] Man kann vergleichen 'Lehre Addais' p. 2: 'sie (die Abgesandten Abgars) sahen

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Kg 2, 23 [10] ἦν θόρυβος τῶν Ἰουδαίων καὶ γραμματέων καὶ Φαρισαίων λεγόντων ὅτι κινδυνεύει πᾶς ὁ λαὸς Ἰησοῦν τὸν Χριστὸν προσδοκᾶν.

2, 23 [12] ἔστησαν οὖν οἱ προειρημένοι γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι τὸν Ἰάκωβον ἐπὶ τὸ πτερύγιον τοῦ ναοῦ.

2, 23 [14] τότε πάλιν οἱ αὐτοὶ γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι πρὸς ἀλλήλους ἔλεγον ‘. . . ἀναβάντες καταβάλωμεν αὐτόν . . .’

Dazu will nun der Anfang der eigentlichen Erzählung gar nicht passen. Hier spielen nicht die Schriftgelehrten und Pharisäer, sondern die jüdischen Haeretiker die Hauptrolle, und das ist um so beachtenswerter, als diese auch sonst bei Hegesipp die Sündenböcke sind, auf welche die an den Angehörigen Jesu begangenen Verbrechen abgeladen werden.[1] Freilich ist das was Euseb in seinem Exemplar des Hegesipp gelesen hat, sicherlich nicht das Ursprüngliche. Es gibt einfach keinen Sinn, wenn es Kg 2, 23 [8] heißt τινὲς οὖν τῶν ἑπτὰ αἱρέσεων τῶν ἐν τῷ λαῷ τῶν προγεγραμμένων μοι[2] ἐπυνθάνοντο αὐτοῦ τίς ἡ θύρα τοῦ Ἰησοῦ, καὶ ἔλεγεν τοῦτον εἶναι τὸν σωτῆρα. Das kann nicht bedeuten ‘einige Anhänger der sieben Sekten’, da dann ἀπό nicht fehlen dürfte, und selbst das zugegeben, so würde das unmittelbar folgende ἐξ ὧν τινες ἐπίστευσαν ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστός neue Schwierigkeiten bereiten: ὧν müßte mit τινὲς τῶν ἑπτὰ αἱρέσεων gleichgesetzt werden, so daß ‘einige’ ein Teil von ‘einigen’ werden. Versteht man aber gemäß dem Wortsinn ‘einige Haeresen von den sieben genannten’, so kann das nicht gut Subjekt zu ἐπυνθάνοντο sein, man erwartet vielmehr, daß ein Prädikat folgt, welches ein Unterscheidungsmerkmal der von der Gesamtzahl

Christum mit Freuden mitsamt den Scharen, die ihn begleiteten, und sie sahen auch die Juden, die in Haufen zusammenstanden und sannen, was sie ihm antun sollten’. Hier fehlt aber der seltsame Gegensatz von Ἰουδαῖοι und πᾶς ὁ λαός.

[1] Kg 4, 22 7 ἦσαν δὲ γνῶμαι διάφοροι ἐν τῇ περιτομῇ ἐν υἱοῖς Ἰσραηλιτῶν κατὰ τῆς φυλῆς Ἰούδα καὶ τοῦ Χριστοῦ αὗται· Ἐσσαῖοι Γαλιλαῖοι Ἡμεροβαπτισταὶ Μασβωθεοι Σαμαρεῖται Σαδδουκαῖοι Φαρισαῖοι. Ἰσραηλιτῶν ist von Valois aus Ἰσραὴλ ἡ τῶν AT[1]M hergestellt, Ἰσραὴλ τῶν, wie die übrigen Handschriften lesen, ist Schlimmbesserung. Aber die Stelle ist noch keineswegs in Ordnung, da διάφοροι und αὗται nicht nebeneinander stehen können. Vermutlich schrieb Hegesipp κατὰ τῆς φυλῆς Ἰούδα καὶ τοῦ Χριστοῦ αὐτῆς. Diese Haeretiker oder richtiger einige von ihnen sind es, welche dem Stamm Davids, d. h. den Angehörigen des Messias, nachstellen, sowohl materiell, indem sie die Enkel des Judas und Simeon, den Vetter Jesu, den Römern denunzieren [vgl. Kg 3, 19. 20. 32], als auch spirituell; denn aus ihnen gehen die christlichen Haeretiker hervor [Kg 4, 22 5].

[2] Das darauf folgende ἐν τοῖς Ὑπομνήμασιν ist Zusatz Eusebs; in einem Selbstcitat kann nur dann ein Titel vorkommen, wenn ein anderes Werk citiert wird; aber Euseb excerpiert gerade die Ὑπομνήματα.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

abgesonderten Sekten angibt. Die Fortsetzung läßt wenigstens einen Ausweg aus diesem Labyrinth ahnen:

[Kg 2, 23[9]] αἱ δὲ αἱρέσεις αἱ προειρημέναι οὐκ ἐπίστευον οὔτε ἀνάστασιν οὔτε ἐρχόμενον ἀποδοῦναι ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ· ὅσοι δὲ καὶ ἐπίστευσαν, διὰ Ἰάκωβον.

Mit berechneter Absicht ist der Name Jesu weggelassen, damit scharf hervortritt, daß Auferstehung und Gericht überhaupt geleugnet wird, geleugnet von den Haeretikern der Juden, während das Volk daran glaubt und darum bereit ist in Jesus seinen Messias zu sehen, sobald es die Predigt von ihm vernimmt. Dagegen kann Hegesipp allen sieben Sekten diesen Unglauben nicht zugeschrieben haben;[1] er ist vielmehr schon im NT charakteristisch für die Sadducäer, und an diese muß Hegesipp in erster Linie gedacht haben, da die Samariter[2] in Jerusalem nicht in Frage kommen. Sprachlich ist außerdem anstößig, daß man nicht weiß worauf denn αἱ αἱρέσεις αἱ προειρημέναι zu beziehen ist, ob auf die schon kurz vorher citierte Auseinandersetzung über alle sieben Sekten oder auf τινὲς τῶν ἑπτὰ αἱρέσεων. Alles schiebt sich zurecht, wenn man die Frage an Jakobus, die im Verlauf der Erzählung noch einmal vorkommt [2, 23[12]] und hier zwecklos ist, weil sie ohne Folge bleibt, entfernt:

τινὲς οὖν τῶν ἑπτὰ αἱρέσεων τῶν ἐν τῷ λαῷ τῶν προγεγραμμένων μοι [ἐπυνθάνοντο αὐτοῦ τίς ἡ θύρα τοῦ Ἰησοῦ, καὶ ἔλεγεν τοῦτον εἶναι τὸν σωτῆρα· ἐξ ὧν τινες ἐπίστευσαν ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστός. αἱ δὲ αἱρέσεις αἱ προειρημέναι] οὐκ ἐπίστευον οὔτε ἀνάστασιν οὔτε ἐρχόμενον ἀποδοῦναι ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ· ὅσοι δὲ καὶ ἐπίστευσαν, διὰ Ἰάκωβον.

Zugleich fällt der Widerspruch zwischen τινὲς ἐπίστευσαν und πολλῶν-πιστευόντων [2, 23[10]] fort. So viel läßt aber der Text auch für den, welcher der von mir vorgeschlagenen Reinigung nicht zustimmt, erkennen: die Haeretiker geraten zu Jakobus in Gegensatz, weil er ihren Unglauben an die Auferstehung und das Gericht bekämpft und mit Erfolg bekämpft. Dazu paßt die Antwort die Jakobus auf dem Giebel des Tempels erteilt [Kg 2, 23[13]], welche das Wort des Herrn vor dem Hohenpriester Matth 26[64]. Marc 14[62] paraphrasiert: der Parallelismus der Situation ist klar und beabsichtigt. Hingegen wird der Aufbau der Erzählung zerstört, wenn sich plötzlich an Stelle der die Auferstehung leugnenden Haeretiker die Juden, Schriftgelehrten und Pharisäer schieben: die Haeretiker müssen

[1] Es genügt für die Pharisäer auf Jos AJ 18, 14. BI 2, 163. Epiphan 1, 16[2] p. 34[c], für die Essener auf Jos AJ 18, 18. BI 2, 154 f., für die Hemerobaptisten auf Epiphan 1, 17[1] p. 37[a] zu verweisen.

[2] Vgl. Epiphan 1, 9[2] p. 25[a].

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

die Träger der Handlung bleiben. An drei Stellen erscheinen, wie schon oben gesagt wurde, die Schriftgelehrten und Pharisäer; zweimal ist γραμματεῖς und Φαρισαῖοι nur ein Zusatz zu οἱ προειρημένοι [Kg 2, 23 [12]] oder zu οἱ αὐτοί [Kg 2, 23 [14]]. Er ist leicht zu entfernen, nur muß die richtige Beziehung für die nach rückwärts weisenden Ausdrücke geschafft werden. Die erste Stelle ist nicht nur um des gesamten Zusammenhanges willen, sondern auch an sich voller Schwierigkeiten:

[Kg 2, 23 [10]] πολλῶν οὖν καὶ τῶν ἀρχόντων πιστευόντων, ἦν θόρυβος τῶν Ἰουδαίων καὶ γραμματέων καὶ Φαρισαίων λεγόντων ὅτι κινδυνεύει πᾶς ὁ λαὸς Ἰησοῦν τὸν Χριστὸν προσδοκᾶν.

Daß τῶν Ἰουδαίων einen sinnlosen Gegensatz zu ὁ λαός schafft, habe ich schon angedeutet; der richtige, der von Hegesipp fortwährend betont wird, sind die Haeresen gegenüber dem Volk. Wer sollen ferner die 'Herrschenden' und gar die vielen 'Herrschenden' sein? wie ist denn der ganze Tumult, die Ermordung des Jakobus noch möglich, wenn die 'Herrschenden' zum großen Teil Christen geworden sind? Ganz abgesehen davon, daß, ich will nicht sagen die historische, aber die neutestamentliche Auffassung der Verhältnisse auf den Kopf gestellt wird, wenn die leitenden Männer der Juden zu Anhängern Christi gemacht werden. Hier hilft nur ein kühnes Mittel, aber es hilft sofort und gründlich, so daß es keiner weiteren Worte bedarf: πολλῶν οὖν πιστευόντων, ἦν θόρυβος τῶν ἀρχόντων λεγόντων. Die Führer der Haeresen, genauer der Sadducäer, die zugleich auch die Vornehmen unter den Juden waren,[1] werden unruhig, daß sie so viel Anhänger verlieren; auf sie beziehen sich nunmehr die Verweisungen an den beiden folgenden Stellen; sie sind empört über das Zeugnis des Jakobus für den Glauben an die Auferstehung und den der da kommen wird zu richten.

Die Unterredung der Haeretiker mit Jakobus [Kg 2, 23 [10.11]] ist durch Doubletten stark erweitert: παρακαλοῦμεν σέ ~ παρακαλοῦμεν σέ; τὸν λαὸν ἐπεὶ ἐπλανήθη εἰς Ἰησοῦν ~ τὸν ὄχλον περὶ Ἰησοῦ μὴ πλανᾶσθαι; πάντας τοὺς ἐλθόντας εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ πάσχα ~ διὰ γὰρ τὸ πάσχα συνεληλύθασι πᾶσαι αἱ φυλαὶ μετὰ καὶ τῶν ἐθνῶν; σοὶ γὰρ πάντες πειθόμεθα, ἡμεῖς γὰρ . . . καὶ πᾶς ὁ λαός ~ πᾶς ὁ λαὸς καὶ πάντες πειθόμεθά σοι.

Es ist bei solcher Häufung von Dittographien, die den Gedanken kaum variieren, schwer, wenn nicht unmöglich das Ursprüngliche wieder herzustellen; was ich vorschlage, soll nur als Versuch gelten:

[1] Auf die Wahl des Wortes wird Ps 2 [1] und Act 4 5 Einfluß gehabt haben. Vgl. auch Luc 14 [1].

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

παρακαλοῦμέν σε, ἐπίσχες τὸν λαόν, ἐπεὶ ἐπλανήθη εἰς Ἰησοῦν ὡς αὐτοῦ ὄντος τοῦ Χριστοῦ. [παρακαλοῦμέν σε πεῖσαι πάντας τοὺς ἐλθόντας εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ πάσχα περὶ Ἰησοῦ] σοὶ γὰρ πάντες πειθόμεθα· ἡμεῖς γὰρ μαρτυροῦμέν σοι καὶ πᾶς ὁ λαὸς ὅτι δίκαιος εἶ καὶ ὅτι πρόσωπον οὐ λαμβάνεις. [πεῖσον οὖν σὺ τὸν ὄχλον περὶ Ἰησοῦ μὴ πλανᾶσθαι· καὶ γὰρ πᾶς ὁ λαὸς καὶ πάντες πειθόμεθά σοι]. στῆθι οὖν ἐπὶ τὸ πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ, ἵνα ἄνωθεν ἧς ἐπιφανὴς καὶ ἡ εὐάκουστά σου τὰ ῥήματα παντὶ τῷ λαῷ. διὰ γὰρ τὸ πάσχα συνεληλύθασι πᾶσαι αἱ φυλαὶ μετὰ καὶ τῶν ἐθνῶν.

Jakobus legt, wie Jesus vor dem Gericht des Hohenpriesters, so vor den Haeretikern und dem Volk Zeugnis ab für die Wiederkunft des Messias. Die Haeretiker beschließen ihn hinabzustürzen; mit dem Ruf 'wehe, wehe, auch der Gerechte ist den Weg des Irrtums gegangen',[1] stürmen sie hinauf und werfen den 'Gerechten' hinunter. Unmittelbar darauf heißt es:

[Kg 2, 23 16] καὶ ἔλεγον ἀλλήλοις 'λιθάσωμεν Ἰάκωβον τὸν δίκαιον'.

Das ist sinnlos; sie haben ja eben erst zu einander gesagt 'wir wollen hinaufsteigen und ihn hinabstürzen, damit ihnen bange wird und sie ihm nicht glauben' [Deut 17 13]. Freilich wird dieser Wechsel der Entschlüsse in gewisser Weise durch die Fortsetzung motiviert:

καὶ ἤρξαντο λιθάζειν αὐτόν, ἐπεὶ καταβληθεὶς οὐκ ἀπέθανεν,

aber die Motivierung hinkt nach und steht an falscher Stelle. Wollte man das hinnehmen, so bliebe noch die Inkongruenz, daß zwei Mittel angewandt werden um den Hinabgestürzten vollends umzubringen, die Steinigung und das Erschlagen mit dem Holz, und wenn dies wiederum als für die Grausamkeit der Mörder charakteristisch entschuldigt werden sollte, so steht dem entgegen, daß der Text das mit keinem Wort hervorhebt. Nimmt man nun hinzu, daß Clemens von der Steinigung nichts weiß, sondern nur das Hinabstürzen und Erschlagen mit dem Walkerholz kennt, so ergibt sich als ursprüngliche Fassung:

ἀναβάντες οὖν κατέβαλον τὸν δίκαιον καὶ ἐπεὶ καταβληθεὶς οὐκ ἀπέθανεν, λαβών τις ἀπ' αὐτῶν, εἷς τῶν γναφέων, τὸ ξύλον, ἐν ᾧ ἀποπιέζει τὰ ἱμάτια, ἤνεγκεν κατὰ τῆς κεφαλῆς τοῦ δικαίου, καὶ οὕτως ἐμαρτύρησεν.

Das Zwischenstück[2] ist eine Nachbildung des Martyriums des

[1] ἔκραξαν λέγοντες 'ὦ ὦ, καὶ ὁ δίκαιος ἐπλανήθη'. ὦ ὦ ist das alttestamentliche אוי; vgl. Num 24 23. Über die Lesart des Spruches Jes 3 10 vgl. Zahn, Forsch. 6, 231.

[2] 2, 23 17 hat Euseb einen durch ein Glossem entstellten Text abschreiben lassen: εἷς τῶν ἱερέων τῶν [υἱῶν Ῥηχὰβ υἱοῦ] Ῥαχαβείμ. Ῥαχαβείμ war durch υἱῶν Ῥηχάβ glossiert, dies drang in den Text und wurde durch einen zweiten Einschub υἱοῦ der Konstruktion eingefügt. Das ganz durchsichtige Beispiel zeigt, wie übel zugerichtet das

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Stephanos, veranlaßt durch die Erzählung des Josephus, mit der die Legende ausgeglichen werden sollte. Wie jede Harmonistik, so zerstört auch diese das was sie flicken möchte; aber Hegesipp ist an der Zerstörung unschuldig.

Auch der Schluß ist nicht intakt geblieben. Zwar der Satz καὶ ἔθαψαν αὐτὸν ἐπὶ τῷ τόπῳ παρὰ τῷ ναῷ, καὶ ἔτι αὐτοῦ ἡ στήλη μένει παρὰ τῷ ναῷ ist leicht in Ordnung gebracht, wenn man das zweite παρὰ τῷ ναῷ als Dittographie entfernt; dann schwindet auch das Bedenken, welches Rufin veranlaßte das ganze Kolon von καὶ ἔτι αὐτοῦ an zu streichen, daß nämlich zu Hegesipps Zeit der Tempel nicht mehr stand. Aber der folgende Satz

μάρτυς οὗτος ἀληθὴς Ἰουδαίοις τε καὶ Ἕλλησιν γεγένηται ὅτι Ἰησοῦς ὁ Χριστός ἐστιν

ist eine um so unerträglichere Wiederholung von οὕτως ἐμαρτύρησεν, als μάρτυς γεγένηται in vollem Wortsinn genommen ist, ἐμαρτύρησεν (er wurde Märtyrer) das einfache 'er starb' ersetzt. Ferner kann der letzte Satz:

καὶ εὐθὺς Οὐεσπασιανὸς πολιορκεῖ αὐτούς

weder mit dem unmittelbar vorhergehenden verbunden werden — denn sonst bezieht sich αὐτούς sinnlos auf Ἰουδαίοις τε καὶ Ἕλλησιν — noch mit ἔτι αὐτοῦ ἡ στήλη μένει — dem widerspricht καὶ εὐθύς. Aus alledem ergibt sich, daß die Worte καὶ ἔθαψαν αὐτὸν — ὁ Χριστός ἐστιν ein fremder Einschub sind, und Hegesipp seine Erzählung mit den Worten schloß:

καὶ οὕτως ἐμαρτύρησεν. καὶ εὐθὺς Οὐεσπασιανὸς πολιορκεῖ αὐτούς.

Hegesipp hat selbstverständlich die Legende vorgefunden; ob Clemens sie von ihm oder auf anderem Wege erhalten hat, ist gleichgiltig. Daß die Erzählung eine Legende ist, hätte nie bezweifelt werden dürfen; eine Apologetik die sie wörtlich nimmt, macht sie eben so stumm, zerstört sie ebenso wie jener Interpolator, der sie durch Akkommodation an Josephus historisieren wollte. Die poetische Mache ist kunstlos und durchsichtig. Der Tempelgiebel, auf den Jakobus geführt wird um Jesus zu verleugnen, ist derselbe wie der auf den der Versucher Jesus stellt: den einen kann man so wenig lokalisieren wie den anderen. Jakobus zeugt für die Wiederkehr des Messias wie Jesus; er stirbt durch das Holz wie Jesus am Holz. Das Wort des Jesaias, das als Weissagung von Jesu Leiden galt,[1] wird auf den Herrenbruder bezogen, und darum

von Euseb benutzte Exemplar Hegesipps war, und wie hoch die Verderbnis solcher Texte hinaufreichen kann. [1] Zahn, Forsch 6, 231.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

die Belagerung Jerusalems als unmittelbar eintretende Strafe seines Mordes aufgefaßt. Die Legende kümmert sich nicht darum, daß diese Chronologie ungenau ist, daß ihr schematisches Parallelisieren keine Linien ergibt, die sich in das Bild des jüdischen Krieges hineinzeichnen lassen, der schon lange zu toben begonnen hatte, ehe Vespasian vor den Mauern der Hauptstadt seine Schanzen aufwarf, um das blutige Drama zu Ende zu bringen. Sie hat keine Ahnung von dem jüdischen Gerichtsverfahren, macht nicht einmal den Versuch ein solches zu erfinden, und hebt doch nicht hervor, daß das formale Recht verletzt ist: es existiert einfach für sie nicht, so wenig wie die römische Oberhoheit. Ihre Tatsachen sind alle nur ein Gleichnis, von keinem Pragmatismus zu fassen; nicht sie sind geschichtlich wichtig, sondern daß es christliche Kreise gegeben hat, die das Geschick des Herrenbruders zu einer Wiederholung der Passion gemacht haben.

Josephus behauptet, der Hohepriester Ananos, der Jakobus hinrichten ließ, sei ein Sadducäer gewesen. Davon hat sich eine dämmernde Erinnerung bei Hegesipp darin erhalten, daß die jüdischen Haeretiker es sind, welche Jakobus umbringen, während das Volk Hosanna ruft, wie beim Einzug Jesu in Jerusalem. Der Zug kann der Legende angehören,[1] kann von Hegesipp schärfer herausgearbeitet sein; richtig verstanden, ist auch er von Bedeutung. Das Judentum wird idealisiert, so idealisiert, dass der Gegensatz zum Christlichen verschwindet. Jakobus vollkommene Gerechtigkeit ist jüdisches Nasiräat; er betet im Tempel für das Volk; das Volk ist willig ihm zu glauben. Die Sadducäer, welche die Auferstehung leugnen, sind an allem schuld, am Mord des Gerechten und an der Zerstörung Jerusalems. Jede Erinnerung, jede Kunde davon ist geschwunden, daß die leitenden Kreise, gerade die Sadducäer, sich gern mit Rom vertragen hätten, und die Fanatiker die Katastrophe unvermeidlich machten. Es ist schwer sich vorzustellen, daß in Jerusalem, ja in Judäa die Erinnerung an das Geschehene sich in ein, höchstens zwei Menschenaltern so hätte verschieben können.[2]

[1] Es ist nützlich, die Disputation der Apostel mit den jüdischen Sekten Clement. recogn. 1, 54 ff. zu vergleichen.

[2] Dagegen ergeben sich gewisse Wahrscheinlichkeiten aus der Kombination von Epiphan 29, 7 p. 123^{b}. 30, 2 p. 126^{c} mit Afrikanus bei Euseb Kg 1, 7 ^{14}; nur will ich meinen Verdacht nicht unterdrücken, daß die Rückführung dieser 'Nazarener' oder δεcπόcυνοι auf die Urgemeinde von Jerusalem vermittels des von Euseb Kg 3, 53 berichteten Orakels fiktiv ist. Sicher ist, daß Afrikanus keine Aufzeichnungen der δεcπόcυνοι gehabt hat; das zeigen seine Worte Kg 1, 7 ^{14} ἢ μνημονεύcαντεc ἢ ἄλλωc ἔχοντεc ἐξ ἀντιγράφων. Das 'Buch der Tage' ist nichts anderes als die Paraleipomena; die Stelle ist schon von Euseb korrupt vorgefunden.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Der Interpolator verstand das nicht mehr, und konnte es nicht verstehen, wenn er den Bericht des Josephus hineinbringen wollte. Er hat wenigstens eine Ahnung von jüdischen Dingen, und stößt sich daran, daß ein Nichtpriester den Tempel betritt. Ihm ist der Gegensatz zwischen Juden und Christen lebendig, und so ersetzt er die Haeretiker durch Juden, Schriftgelehrte und Pharisäer, nach neutestamentlichem Muster. Wie Gamaliel in der Apostelgeschichte, nimmt bei ihm der eine Rechabit Partei für den Gerechten. Er kennt die Verehrung der Märtyrergräber, und vermißt in einem Martyrium die Erwähnung des Grabes, das er schlankweg erfindet.[1] Jakobus ist ihm, wie jeder Märtyrer, ein Zeuge nicht nur für die Juden, sondern auch für die Heiden.

Hegesipp ist verfälscht um der Konkordanz mit Josephus willen. Das Umgekehrte ist ebenfalls geschehen, und die Vermutung liegt nahe, daß beides mit einander zusammenhängt.

Die Behauptung Hegesipps, daß die Belagerung Jerusalems die Strafe für den Mord des Jakobus gewesen sei, sollte durch das Zeugnis der kompetentesten jüdischen Autorität gestützt werden: dann schien die Konkordanz zwischen dem Juden und dem Christen genau genug um der gelehrten Apologetik ein vollwichtiges Argument zu liefern. Schon Origenes hat sich täuschen lassen:

[Comm. in Matth. 10, 17][2] ἐπὶ τοσοῦτον δὲ διέλαμψεν οὗτος ὁ Ἰάκωβος ἐν τῷ λαῷ ἐπὶ δικαιοσύνῃ, ὡς Φλάβιον Ἰώσηπον ἀναγράψαντα ἐν εἴκοσι βιβλίοις τὴν Ἰουδαϊκὴν ἀρχαιολογίαν, τὴν αἰτίαν παραστῆσαι βουλόμενον τοῦ τὰ τοσαῦτα πεπονθέναι τὸν λαόν, ὡς καὶ τὸν ναὸν κατασκαφῆναι, εἰρηκέναι κατὰ μῆνιν θεοῦ ταῦτα αὐτοῖς ἀπηντηκέναι διὰ τὰ εἰς Ἰάκωβον τὸν ἀδελφὸν Ἰησοῦ τοῦ λεγομένου Χριστοῦ ὑπ' αὐτῶν τετολμημένα. καίτοι θαυμαστόν ἐστιν ὅτι τὸν Ἰησοῦν ἡμῶν οὐ καταδεξάμενος εἶναι Χριστόν, οὐδὲν ἧττον Ἰακώβῳ δικαιοσύνην ἐμαρτύρησε τοσαύτην. λέγει δὲ ὅτι καὶ ὁ λαὸς ταῦτα ἐνόμιζε διὰ τὸν Ἰάκωβον πεπονθέναι.

Euseb führt die interpolierten Worte 2, 23[20] in direkter Rede als Zeugnis des Josephus an. Die Überlieferung des Josephus hat besseren Widerstand geleistet als die Hegesipps; in den Handschriften ist keine Spur der Interpolation zu finden, und es ist sehr unwahrscheinlich, daß Origenes und Euseb sie direkt aus einem Exemplar des Josephus entnommen haben. Umgekehrt ist ihr Fehlen in den Handschriften des Josephus der sicherste Beweis für die Echtheit der schon im Eingang

[1] Zahn, Forschungen 6, 233 weist mit großer Gelehrsamkeit nach, daß es über das Grab des Jakobus keine feste Tradition gab.

[2] Ähnlich, nur kürzer, c. Cels 1, 47. 2, 13.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

dieses Aufsatzes citierten Worte [AI 20, 200] τὸν ἀδελφὸν Ἰησοῦ τοῦ λεγομένου Χριστοῦ, Ἰάκωβος ὄνομα αὐτῷ. Sie sind nicht zu entfernen, es sei denn, daß man den tollen Einfall ernsthaft nimmt, den ganzen Bericht über Ananos den Jüngeren für unecht zu erklären. Es ist auch gar nicht abzusehen warum Josephus nicht von einem s. g. Messias gesprochen haben sollte.

Der Versuch Josephus in christlichem Sinne zu verfälschen, steht nicht allein. Ich verzichte darauf das berüchtigte *testimonium Flavianum* von neuem zu diskutieren, und ziehe es vor auf einen anderen Fall aufmerksam zu machen, der weniger beachtet ist.

Euseb behauptet Kg 2, 10, daß Josephus und die Apostelgeschichte die plötzliche Erkrankung und den Tod des Herodes Agrippa übereinstimmend erzählen. Nach dieser [12^{23}] schlug der Engel des Herrn den König weil er Gott nicht die Ehre gab, sondern es sich gefallen ließ, daß das Volk ihn Gott nannte. Der Engel erscheint auch in dem Excerpt, das Euseb aus Josephus AI 19, 343 ff. aufgenommen hat:

[Kg 2, 10^{6}] ἀνακύψας δὲ μετ' ὀλίγον (nachdem seine Höflinge ihn Gott genannt hatten), τῆς ἑαυτοῦ κεφαλῆς ὑπερκαθεζόμενον εἶδεν ἄγγελον. τοῦτον εὐθὺς ἐνόησεν κακῶν εἶναι αἴτιον, τὸν καὶ ποτε τῶν ἀγαθῶν γενόμενον.

Die Übereinstimmung ist in der Tat sehr groß, nur steht bei Josephus etwas ganz anderes:

[AI 19, 346] ἀνακύψας δ' οὖν μετ' ὀλίγον τὸν βουβῶνα τῆς ἑαυτοῦ κεφαλῆς ὑπερκαθεζόμενον εἶδεν ἐπὶ σχοινίου τινός. ἄγγελον τοῦτον εὐθὺς ἐνόησεν κακῶν εἶναι τὸν καί ποτε τῶν ἀγαθῶν γενόμενον.

Die letzten Worte gehen auf den AI 18, 195 ff. erzählten Vorfall: als Agrippa auf Tiberius Geheiß in Capri verhaftet war und vor dem Palast in Fesseln stand, sah ein germanischer Gefangener den Uhu zu seinen Häupten auf einem Baum sitzen und prophezeite ihm, daß er bald zu Macht und Ehren gelangen würde; wenn er aber den Uhu wieder erblicke, sei ihm sein Ende nahe.

Die Handschriften $T^{c}ER$ der Kg, in denen der Text der Josephusexcerpte systematisch nach dem Original durchkorrigiert ist, geben die Stelle so wie sie bei Josephus steht; das geht nur die Überlieferungsgeschichte an. Es ist ebenso sicher, daß Euseb die raffinierte Umprägung von ἄγγελον mitgeteilt, wie daß er sie vorgefunden hat. Eine Spur der Interpolation findet sich auch in den Josephushandschriften. Es besagt nicht viel, daß die Epitome ἐπὶ σχοινίου τινός ausläßt; wenn aber in zwei Handschriften, MW bei Niese, steht ἄγγελον τοῦτον εὐθὺς

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

ἐνόησεν κακῶν εἶναι αἴτιον τὸν καί ποτε τῶν ἀγαθῶν γενόμενον, so verrät sich darin der Versuch die christliche Lesart hineinzubringen.

Man ist geneigt, in all diesen Fälschungen ein und dieselbe Hand zu vermuten; aber wer es war, wird niemand erraten. Nur können sie nicht älter als Hegesipp und nicht jünger als Origenes sein.

II.

Zur Abgarlegende.

Für das interessanteste Stück der Abgarlegende [Kg 1, 13] gilt die Korrespondenz zwischen Abgar und Jesus. Das ist nicht unberechtigt, aber es wäre unbillig, darüber die Erzählung von Thaddaeos Auftreten in Edessa, die sich an die Korrespondenz anschließt, zu vernachlässigen. Die Form in der Eusebius sie mitteilt, ist sonderbar genug. Ich sehe ganz davon ab, daß in einigen Eusebhandschriften [ERBD] der Text stark erweitert ist; das ist sekundär, und weder ΣΛ noch die indirekten Repliken der Kg kennen diese Erweiterungen. Es kann nicht zweifelhaft sein, daß ATM + ΣΛ im wesentlichen das erhalten haben, was Euseb geschrieben hat; aber je bestimmter das festzuhalten ist, um so schärfer treten im Gange der Erzählung und der Unterhaltungen Unebenheiten hervor, mit denen die historische Untersuchung der Legende sich wohl oder übel wird abfinden müssen.

Thaddaeos ist nach Edessa gekommen. Abgar, der von ihm gehört hat, bescheidet Tobias, den Quartierwirt des Missionars, zu sich und spricht zu ihm: 'ich habe gehört, daß ein Fürst in deinem Hause abgestiegen ist; bring ihn zu mir'. Anders können die Worte ἤκουσα ὅτι ἀνήρ τις δυνάστης ἐλθὼν κατέμεινεν ἐν τῇ σῇ οἰκίᾳ [Kg 1, 13[13]] nicht übersetzt werden. Die antiken Übersetzungen haben mit ἀνήρ τις δυνάστης nichts anfangen können und interpolieren dafür 'ein starker', d. h. ein wunderkräftiger, 'Mann' [*uir quidam potens* Λ; ܓܒܪܐ ܚܝܠܐ Σ]. Damit wird diese Schwierigkeit um so weniger erledigt, als noch andere hinzukommen. Tobias kehrt zu Thaddaeos zurück und erzählt ihm den Befehl Abgars, mit dem Zusatz ἵνα θεραπεύσῃς αὐτόν, wovon Abgar nichts zu ihm gesagt hatte und auch nichts sagen konnte, wenn er von einem Fürsten gesprochen hatte. Thaddaeos antwortet 'ich gehe zu ihm'. Man muß erwarten, daß das sofort geschehen wird; statt dessen heißt es weiter: ὀρθρίσας οὖν ὁ Τωβίας τῇ ἑξῆς καὶ παραλαβὼν τὸν Θαδδαῖον — als hätte Thaddaeos eben vorher nicht gesagt 'ich gehe hin', sondern 'führe mich hin' — ἦλθεν πρὸς τὸν Ἄβγαρον. Die Erzählung läuft nur

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

dann korrekt weiter, wenn man entweder die Unterredung zwischen Tobias und Thaddaeos oder das Sätzchen ὀρθρίσας Ἄβγαρον für unecht erklärt. Für die zweite Alternative spricht die Fortsetzung ὡς δὲ ἀνέβη. Das muß von Thaddaeos gesagt sein, kann es aber nicht oder nur sehr schlecht, wenn der Satz vorhergeht in dem Tobias Subjekt ist; dagegen schließt ὡς δὲ ἀνέβη ausgezeichnet an das Wort des Thaddaeos ἀναβαίνω an. Anstößig bleiben in den Worten des Tobias ἵνα θεραπεύσῃς αὐτόν, in denen des Thaddaeos ἐπειδήπερ δυνάμει παρ' αὐτῷ ἀπέσταλμαι, worin δυνάμει eine sprachliche Unmöglichkeit ist: man erwartet ἐν δυνάμει oder ἐν δυνάμει θεοῦ. Der Anfang der Erzählung bietet zunächst wenigstens, keine Aufklärung, sondern macht die Sache noch verwickelter. Abgar erhält die Meldung: 'ein Apostel Jesu ist hier angekommen, wie er dir geschrieben hat'; danach ist also der Brief Jesu in Edessa allgemein bekannt. Dann geht es so weiter: Thaddäos vollbringt wunderbare Heilungen; als Abgar von diesen großen Wundern hört, kommt ihm eine Ahnung, er könnte derjenige sein den Jesus in seinem Brief ihm angekündigt hatte. Das sind zwei Einleitungen die sich ausschließen. Von vornherein verdächtig ist der Zug, daß Thaddaeos gleich mit den Mirakeln anfängt, ehe er Abgar selbst kuriert hat. In der ganzen folgenden Erzählung wird auf diese wirksamste Legitimation des Thaddäos nirgends zurückgegriffen [vgl. besonders 1, 13[18]]; ferner lautet das Versprechen Jesu und damit das Mandat des Missionars dahin, daß Abgar geheilt werden soll. Es ist nicht auffallend, wenn nach der Hauptperson auch einer der Höflinge kuriert wird, aber es stört den Aufbau der Erzählung empfindlich, wenn durch die sofort einsetzende Wundertätigkeit des Missionars die Scene bei Hofe ihre dramatische Spannung verliert. Umgekehrt begreift sich sehr viel leichter, daß Abgar zunächst nur ahnt, daß der angekündigte Sendling Jesu da ist, als daß ihm dies direkt gemeldet wird, und die auf den ersten Blick seltsamen Worte, die Abgar an Tobias richtet, werden nur durch jene Version verständlich. Abgar will vorsichtig vorgehen und seine Absichten und Hoffnungen nicht vorzeitig verraten; darum motiviert er seinen Befehl an Tobias nicht mit seiner Ahnung, sondern mit der Unterstellung, daß der angekommene Fremde ein vornehmer Mann sei, den er bei Hofe zu sehen wünsche. Natürlich kann dann Tobias nicht zu Thaddaeos sagen ἵνα θεραπεύσῃς αὐτόν, und dieser muß einfach antworten ἀναβαίνω ἐπειδήπερ παρ' αὐτῷ ἀπέσταλμαι:[1] nur er und

[1] Rufin konjiziert nicht übel *quoniam maxime propter ipsum missus sum*; nur ist *maxime* falsch.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Abgar wissen von dem Brief Jesu. δυνάμει ist der Rest einer Glosse ἐν δυνάμει θεοῦ [vgl. 1, 13[12]], die wegen ἵνα θεραπεύσῃς αὐτόν eingeschaltet wurde. Wahrscheinlich hat außerdem die Erweiterung des Anfangs dazu geführt, daß die Angabe, Thaddaeos sei bei Tobias abgestiegen, wiederholt wurde; doch mag man das immerhin entschuldigen, es kommt wenig darauf an. Die Erzählung lautete also ursprünglich:

Μετὰ δὲ τὸ ἀναληφθῆναι τὸν Ἰησοῦν ἀπέστειλεν αὐτῷ Ἰούδας, ὁ καὶ Θωμᾶς, Θαδδαῖον ἀπόστολον, ἕνα τῶν ἑβδομήκοντα· ὃς ἐλθὼν κατέμενεν πρὸς Τωβίαν τὸν τοῦ Τωβία. ὡς δὲ ἠκούσθη περὶ αὐτοῦ, ἐμηνύθη τῷ Ἀβγάρῳ ὅτι ἐλήλυθεν ἀπόστολος ἐνταῦθα τοῦ Ἰησοῦ, καὶ ἐν ὑπονοίᾳ γέγονεν ὡς ὅτι αὐτός ἐστιν περὶ οὗ ὁ Ἰησοῦς ἐπέστειλεν λέγων 'ἐπειδὰν ἀναληφθῶ, ἀποστελῶ σοί τινα τῶν μαθητῶν μου, ὃς τὸ πάθος σου ἰάσεται'. μετακαλεσάμενος οὖν τὸν Τωβίαν εἶπεν 'ἤκουσα ὅτι ἀνήρ τις δυνάστης ἐλθὼν κατέμεινεν ἐν τῇ σῇ οἰκίᾳ. ἀνάγαγε αὐτὸν πρός με'. ἐλθὼν δὲ ὁ Τωβίας παρὰ Θαδδαίῳ, εἶπεν αὐτῷ 'ὁ τοπάρχης Ἄβγαρος μετακαλεσάμενός με εἶπεν ἀναγαγεῖν σε παρ' αὐτῷ.' καὶ ὁ Θαδδαῖος 'ἀναβαίνω' ἔφη, ἐπειδήπερ παρ' αὐτῷ ἀπέσταλμαι'. ὡς δὲ ἀνέβη κτλ.

Leichter sind einige Unebenheiten am Schluß zu beseitigen; eben weil sie kenntlicher sind, verstärken sie den Beweis dafür, daß der von Euseb benutzte Text nicht intakt war. Abgar und der Höfling Abdu werden gleich bei der ersten Audienz von Thaddaeos geheilt; in eben dieser Audienz richtet Abgar an Thaddaeos die Bitte, mehr von Jesus zu erzählen. Thaddaeos antwortet: νῦν μὲν σιωπήσομαι, ἐπεὶ δὲ[1] κηρῦξαι τὸν λόγον ἀπεστάλην,[2] αὔριον[3] ἐκκλησίασόν μοι τοὺς πολίτας σου πάντας, καὶ ἐπ' αὐτῶν κηρύξω καὶ σπερῶ ἐν αὐτοῖς τὸν λόγον τῆς ζωῆς. Danach ist klar, daß Thaddaeos noch nicht gepredigt hat. Es kann also nicht richtig sein, wenn zwischen die Heilung Abdus und die Bitte Abgars der Satz eingeschoben ist: πολλούς τε ἄλλους συμπολίτας αὐτῶν ὁ αὐτὸς ἰάσατο, θαυμαστὰ καὶ μεγάλα ποιῶν καὶ κηρύσσων τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, und zwar muß der ganze Satz fort; denn nur die Höflinge sind bei der Audienz anwesend, und Thaddaeos Worte νῦν μὲν ... αὔριον δέ haben nur dann Sinn, wenn sie in der Zeit gesprochen sind, in der die Haupthandlung stattfindet, eben in der Audienz. Endlich ist das Glaubens-

[1] So DM, in B in ἐπεὶ δή, in AT in ἐπειδὴ verdorben. ER mischen, sie haben ἐπειδὴ δέ. δέ ist durch ΣΛ bezeugt.

[2] Das geht auf den Schluß des Briefes Jesu ἵνα ... ζωήν σοι καὶ τοῖς σὺν σοί παράσχηται.

[3] So alle griechischen Handschriften außer A, ferner ΣΛ: αὔριον δὲ A. Die Interpolation ist durch das falsche ἐπειδή hervorgerufen.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

bekenntnis das Thaddaeos als Inhalt seiner Predigt angibt,[1] sicher unecht; denn es widerspricht seinem Entschluß zunächst zu schweigen, und der sprachliche Anschluß σπερῶ ἐν αὐτοῖς τὸν λόγον τῆς ζωῆς περί τε τῆς ἐλεύσεως τοῦ Ἰησοῦ ist eine stilistische Unmöglichkeit. Der ursprüngliche Text setzt erst mit ἐκέλευσεν οὖν ὁ Ἄβγαρος wieder ein.

Die syrische 'Lehre Addais' enthält dieselbe Erzählung wie die welche nach Euseb in der von ihm benutzten Schrift auf die Korrespondenz zwischen Abgar und Jesus folgte. Sämtliche eben nachgewiesenen Interpolationen kehren wieder, mit einigen Ausmalungen; die Anstöße sind beseitigt. Abgar empfängt nicht die doppelte Meldung von der Ankunft des Thaddaeos und von seinen Wundertaten, sondern beide sind in eine zusammengezogen und einer bestimmten Person zugewiesen; eben jenem 'Abdu bar 'Abdu, den Thaddaeos (oder wie er in dieser Schrift heißt Addai) nachher vom Podagra kuriert; schon vor Tobias, der ein Jude aus Palästina genannt wird, spricht Abgar die Hoffnung aus, daß der 'starke Mann' ihn kurieren werde; Tobias steht früh auf und führt Addai zu Abgar; ihre Unterredung ist gestrichen und dafür eingesetzt: 'Addai wußte, daß er in der Kraft Gottes zu ihm (Abgar) gesandt war'. Die Heilungen, welche Addai nachdem er Abgar und 'Abdu kuriert hat, vollführt, werden durch den Zusatz 'auch in der ganzen Stadt' schärfer präzisiert, und danach motiviert Abgar seine Bitte anders: 'jetzt wissen alle [ܟܠ ܢܫ] daß in der Kraft Jesu Christi du diese Wunder tust und wir erstaunen über deine Taten: also bitte ich dich, erzähle uns' u. s. w. Das Glaubensbekenntnis wird dadurch in die Konstruktion eingefügt, daß nach den Worten 'ich werde säen das Wort des Lebens' zugesetzt wird 'in der Predigt, die ich halten werde vor euch über u. s. w'.

Damit ist der abschließende Beweis, denke ich, geliefert, daß die 'Lehre Addais' die Kg voraussetzt; es ist unmöglich in ihr die von Euseb excerpierte Schrift oder auch nur eine selbständige Replik dieser Schrift zu sehen. Es steht ferner für jeden, der die syrische Übersetzung der Kg kennt, sofort und unbedingt fest, daß die Lehre Addais diese nicht benutzt, sondern unmittelbar aus dem Griechischen übersetzt. Vereinzelt lassen sich Varianten der handschriftlichen Überlieferung in ihr wiederfinden. Für [Kg 1, 13[15]] τὸν Θαδδαῖον ἤρετο εἰ (ἐπ' ἀληθείας μαθητὴς εἶ Ἰησοῦ) hat T εἶπεν τῷ Θαδδαίῳ: das gleiche setzt die 'Lehre

[1] Die letzten Sätze sind falsch nach A ediert; sie lauten nach den übrigen Handschriften und ΣΛ: καὶ ἀνήγειρεν νεκροὺς καὶ κατέβη μόνος, ἀνέβη δὲ μετὰ πολλοῦ ὄχλου πρὸς τὸν πατέρα αὐτοῦ.

2. 2. 1903.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Addais' und Rufin voraus. Den sinnlosen Text von AT νῦν μὲν σιωπήσομαι, ἐπειδὴ κηρῦξαι τὸν λόγον ἀπεστάλην korrigiert die Lehre Addais in νῦν οὐ σιωπήσομαι.

Eine griechische Bearbeitung der Erzählung — die Briefe kommen massenhaft vor — ist in der 'Festpredigt' erhalten, die v. Dobschütz (TU N. F. 3, 2 p. 39**ff.) herausgegeben hat. Sie steht zu der 'Lehre Addais' in einem eigentümlichen Verhältnis; auch in ihr ist Tobias Jude und bringt 'Abdu Abgar die erste Botschaft von dem Apostel. Andererseits kann sie nicht von der 'Lehre Addais' abhängen; denn was sie von Thaddaeos sagt ἐν δυνάμει πρὸς αὐτὸν ἀποστάλθαι εἰπών, steht Kg 1, 13 [13] viel näher als das syrische ܡܢ ܚܝܠܐ ܗܘܐ ܗܘ ܐܝܟ ܕܒܚܝܠܐ ܕܐܠܗܐ ܡܣܥܪ ܗܘܐ ܠܟܠܗ. Dies Doppelverhältnis läßt sich nur so erklären, daß eine griechische Bearbeitung des Excerpts der Kg angesetzt wird, welche sowohl dem Syrer als dem Verfasser der Festpredigt vorlag, eine Annahme, die nicht die mindeste Schwierigkeit macht.[1]

Es heißt der s. g. Abgarlegende viel zu viel Ehre antun, wenn man sie eine Sage oder eine Dichtung nennt; sie ist eine plumpe kirchenpolitische Fälschung, die eine direkte Beziehung Jesu zu Edessa erfindet um der edessenischen Kirche eine unabhängige Stellung zu vindizieren. Solche Fälschungen können sich in Versicherungen der Urkundlichkeit nicht genug tun: so will denn auch diese Schrift aus dem edessenischen Staatsarchiv entnommen sein. Natürlich müßte sie dann ursprünglich syrisch abgefaßt sein, und das wird auch behauptet; es ist aber sehr die Frage ob auch nur dies der Wahrheit entspricht. Euseb sagt zwar [1, 13 [5]] τῶν ἐπιστολῶν ἀπὸ τῶν ἀρχείων ἡμῖν ἀναληφθεισῶν καὶ τόνδε αὐτοῖς ῥήμασιν ἐκ τῆς Σύρων φωνῆς μεταβληθεισῶν τὸν τρόπον: aber da das erstere im vollen Wortsinn nicht zutrifft, kann er nur haben sagen wollen, daß er die Briefe einer Schrift entnahm, die aus dem Archiv zu stammen und aus dem Syrischen übersetzt zu sein vorgab. Er hat sicherlich den Text nicht aus dem Syrischen übersetzt. Ich will ganz davon absehen, daß ich ihm die Nachahmung des neutestament-

[1] Für die Briefe gilt dasselbe; warum v. Dobschütz, Zeitschr. f. wiss. Theol. 43, 459 ff. behauptet, daß die griechischen Repliken des Eusebtextes unter beständigem Einfluß der 'Lehre Addais' gestanden hätten, sehe ich nicht. Für βούλονται κακῶσαί σε im Briefe Abgars hat die 'Lehre Addais' die Erweiterung ܘܪܕܦܝܢ ܠܟ ܘܐܦ ܕܢܙܩܦܘܢܟ ܒܥܝܢ ܘܠܡܣܚܦܘܬܟ ܚܪ ܣܢܝܢ. Davon ist ein Stück noch erhalten in dem Papyrus der Bodleiana [p. 428 a. a. O.], wo διώκουσίν σε deutlich zu lesen steht. Und diesen Papyrus hält auch v. Dobschütz für frei von syrischem Einfluß. Was aber dem einen recht ist, ist dem andern billig. — Zu der Inschrift von Ephesos sind noch zwei hinzugekommen: Journ. of hell. stud. 20, 156ff. Rev. d. études gr. 15, 326.

Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

lichen Stils, die in dem Excerpt überall zu spüren ist, nicht zutraue: er würde, wenn er selbst der Übersetzer gewesen wäre, die Anstöße, welche durch die Interpolationen in den Text gekommen sind, ohne grosse Mühe beseitigt haben, so gut wie es die Vorlage der 'Lehre Addais' getan hat. Dasselbe gilt aber von jedem griechischen Übersetzer: die Interpolationen können nur auf dem Boden eines griechischen Textes gewachsen sein. Und sollte es nicht das einfachste sein in diesem griechischen Text gleich das Original zu sehen, welches so gut log aus dem Syrischen übertragen, wie es log aus dem Archiv entnommen zu sein? Der Zweck der Fälschung wurde sehr viel sicherer erreicht, wenn sie in einer allen verständlichen Weltsprache erschien, als in einem Idiom dessen Kenntnis im 3. Jahrhundert in den Kreisen auf die es dem Fälscher ankam — für Bauern und Hirten schrieb er nicht — nur sehr spärlich verbreitet gewesen sein kann. Daß in sie bald nach dem Erscheinen noch eine Hand voll Mirakel wiederum hineingefälscht wurde, ist eine weder auffällige noch unverdiente Vergeltung.

[Abgeschlossen am 25. Januar 1903.]

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Bibelcitate bei Origenes.

Vom **Herausgeber.**

Eine Feststellung des von Origenes benutzten Bibeltextes ist sowohl für AT wie für NT von größter Wichtigkeit. Die Frage, wie weit sich aus den Werken des Origenes ein zuverlässiges Urteil über seinen Bibeltext ermöglichen lasse, ist daher schon mehrfach erörtert worden. Zuletzt hat sie Koetschau in einem umfangreichen Aufsatz ausführlich behandelt (Zeitschr. f. wiss. Theol. XVIII [NF VIII], S. 321—377). Soweit dieser Aufsatz gegen meine Rezension von Koetschaus Ausgabe der Bücher gegen Celsus polemisiert, tun seine Bemerkungen hier nichts zur Sache. Koetschau ist bei seiner Prüfung der Citate nun zu dem Ergebnis gekommen, daß Origenes 1) sich auch bei wörtlichen Citaten nicht streng an den Wortlaut binde, sondern nach Bedarf formale Änderungen vorgenommen habe; 2) daß Origenes dieselben Stellen in demselben Werke verschieden citiere. Daraus würde sich ergeben, daß man nur dies aus Origenes schließen dürfe, ob ein Text zu seiner Zeit vorhanden gewesen sei oder nicht, während es doch wichtig genug ist zu wissen, welchen Text denn nun Origenes bevorzugte. Freilich wird man bei den von Koetschau so energisch geltend gemachten Beweisgründen ein leises Staunen nicht los. Derselbe Mann, der seinem philologischen Verständnis in dem Riesenwerke der Hexapla ein so glänzendes Denkmal gesetzt hat, sollte andererseits so unkritisch gewesen sein, wahllos bald dieser bald jener Handschrift zu folgen? Wüßten wir nicht aus seinen eigenen Äußerungen, daß er die Differenzen der Handschriften kannte und sie im Auge behielt, so müßten wir, wenn sich die Sache so verhielte, wie sie Koetschau darstellt, annehmen, jene Differenzen seien ihm überhaupt entgangen. Aber auch dann könnte man sich schwer vorstellen, wie Origenes gearbeitet haben sollte, wenn er nicht ein Handexemplar benützte, sondern bald diese, bald jene Handschrift ergriff, um nach ihr seine Citate zu geben. Jedenfalls wird man

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

zu einer solchen Lösung der Schwierigkeiten erst dann seine Zuflucht nehmen dürfen, wenn alle anderen Mittel ihrer Herr zu werden versagen wollen.

Mit aprioristischen Erwägungen ist freilich in einer solchen Sache nichts gethan. Und wer die reiche Fülle von Beispielen, die Koetschau in seinem Aufsatz ausgeschüttet hat, prüfend durchmustert, der wird leicht zu dem Eindruck kommen, daß hier eine bunte Regellosigkeit herrsche. Trotzdem kann man dem Problem überhaupt nicht beikommen, wenn man nicht zuvor eine aprioristische Erwägung anstellt. Ohne Einsicht in die Technik des Bücherschreibens, wie sie Origenes geübt hat, ist ein Verständnis seiner Citationsweise überhaupt nicht möglich. Zum Glück sind wir gerade hierüber so vortrefflich unterrichtet, wie es sich nur irgend wünschen läßt. Eusebius erzählt KG VI, 23, 1 f.: „Seit dieser Zeit begann auch Origenes mit Aufzeichnungen über die heiligen Schriften, wobei ihn Ambrosius ganz besonders ermunterte mit tausend Aufmunterungen und zwar nicht bloß durch Aufforderungen mit Worten, sondern auch durch die reichlichste Gewährung der nötigen Hilfsmittel. Es standen ihm nämlich, wenn er diktierte, mehr als sieben Schnellschreiber zur Verfügung, die einander in bestimmten Zwischenräumen ablösten, und ebenso viele Buchschreiber (βιβλιογράφοι), samt Mädchen, die im Schönschreiben geübt waren. Den für alle diese nötigen Hilfsmittel erforderlichen Aufwand gewährte Ambrosius in reichlichem Maße". Diese Notiz, die mit ihren genauen Zahlenangaben sicherlich authentisch ist, wird von Origenes selbst durchaus bestätigt. Im Vorwort zu dem 6. Buche seines Johanneskommentars sagt er (S. 108, 5 f. meiner Ausgabe): „Auch das Fehlen der gewohnten Schnellschreiber hinderte mich an der Fortsetzung der Diktate". Wir können somit, was sonst selten genug der Fall ist, einen Blick in das Arbeitszimmer eines Gelehrten der alten Welt tun. Origenes schrieb nicht, sondern er diktierte. Viele stilistische Eigentümlichkeiten seiner Schriften werden nur dadurch verständlich. Seine Diktate wurden dann von berufsmässigen Schreibern, deren er stets eine ganze Anzahl an der Hand hatte, aus den Stenogrammen übertragen und für den Büchermarkt fertig gemacht. Origenes hatte also gewissermaßen seine eigene Offizin im Hause und war nicht auf die gewerbsmäßigen Offizinen angewiesen.

Durch diese Entstehungsart der Schriften wird man aber zu einem bestimmten Urteil auch über einen Teil der Citate unwillkürlich hingeführt. Es ist doch schwer vorstellbar, daß Origenes seine Diktate fortwährend durch das Hin- und Herrollen der Kodices der heiligen Schrift sollte

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

unterbrochen haben. Vielmehr wird man annehmen müssen, daß er in seinem Diktat die zu citierende Stelle nur allgemein angab, ihre Abgrenzungen etwa noch genauer bezeichnete, im Übrigen aber es dem Buchschreiber überließ, die Stelle aufzusuchen und in ihrem genauen Wortlaut einzusetzen. Da diese Leute ständig für Origenes arbeiteten, konnte das keine Schwierigkeiten machen. Überblickt man nämlich die Citate des Origenes, so ergibt sich sehr bald, daß hier ein Stamm häufig wiederkehrender Stellen umrankt ist von relativ spärlichen Citaten aus dem ganzen Bereich der heiligen Schrift. Waren die Abschreiber erst einmal eingelernt, so war es ihnen eine Kleinigkeit, die von Origenes angedeuteten Stellen aufzufinden und einzufügen. Zum Glück lassen sich diese Erwägungen durch eine Stelle in dem Johanneskommentar zu völliger Sicherheit erheben.

In der Erklärung von Joh 4, 32 (XIII, 34) führt Origenes mehrere Arten der Anwendung dieses Wortes an. Der geistig Überlegene kann es gegenüber den Schwächeren gebrauchen, wie Paulus gegenüber den Korinthern (1 Kor 3, 2). Menschen und Engel brauchen solche geistige Speise, ja selbst Christus. Nur Gott ist sich selbst genügsam und bedarf nichts. Dann fährt Origenes so fort (S. 259, 21 ff. m. Ausg.): „Die große Menge der Unterwiesenen nimmt die Speise von den Jüngern Jesu, die den Befehl erhielten, sie der Menge vorzusetzen (Lc 9, 16); die Jünger Jesu aber von Jesus selbst, zuweilen auch von den heiligen Engeln. Der Sohn Gottes nimmt vom Vater allein die Speise, ohne jemandes Vermittelung. Es ist nicht ungereimt zu sagen, auch der heilige Geist empfange Speise. Es ist ein Wort der Schrift zu suchen, das uns diesen Gedanken an die Hand gibt. Das ganze Geheimnis der Berufung und Auswahl ist die Speise bei dem großen Abendmahle. „Ein Mensch, heißt es ja, machte ein großes Abendmahl und zur Stunde des Mahles sandte er aus, die Geladenen zu rufen". Und aus den Evangelien sind die Gleichnisse von Abendmahlzeiten zu sammeln". An den oben von mir gesperrten Stellen muß etwas in Unordnung sein. Der Text ist freilich völlig klar und ohne weiteres verständlich. Desto mehr muß die sachliche Erklärung Bedenken erwecken. Origenes stellt die frappante Behauptung auf, daß auch der heilige Geist der Speise bedürfe. Nach seiner sonst stets pedantisch genau befolgten Methode mußte Origenes diesen Satz durch eine Schriftstelle belegen. Zumal an dieser Stelle, wo er eine Behauptung aufstellte, die durchaus nicht ohne weiteres auf Beifall rechnen darf, war eine Begründung unumgänglich nötig. Den Leser die Stelle erraten zu lassen,

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

konnte nicht im Sinne des Origenes liegen. Folglich haben wir an dieser Stelle noch den Rest eines unemendierten Stenogrammes vor uns. Origenes hatte die Stelle, die er im Auge hatte, nicht gleich zur Hand. Daher gab er hier nur Anweisung sie aufzusuchen, sei es daß er sie selbst später nachzutragen gedachte, sei es daß sie einer seiner Mitarbeiter suchen sollte. Die Einfügung ist aber unterblieben. Ebenso deutlich ist die Sache bei dem Citat aus dem Gleichnis vom Abendmahl:

Lc 14, 16 f.	Origenes	Mt 22, 3
ἄνθρωπός τις ἐποίει δεῖπνον μέγα καὶ ἐκάλεσεν πολλούς, καὶ ἀπέστειλεν τὸν δοῦλον αὐτοῦ τῇ ὥρᾳ τοῦ δείπνου εἰπεῖν τοῖς κεκλημένοις κτλ.	ἄνθρωπος ἐποίει δεῖπνον μέγα, καὶ τῇ ὥρᾳ τοῦ δείπνου ἔπεμψεν καλέσαι τοὺς κεκλημένους	. . . . . καὶ ἀπέστειλεν τοὺς δούλους αὐτοῦ καλέσαι τοὺς κεκλημένους κτλ.

Wie ein Blick auf die Texte zeigt, hat Origenes hier eine Mischform aus Lc und Mt angeführt; die Hauptmasse des Citates stammt aus Lc, der Schluß aber aus Mt. Offenbar hat er aus dem Kopfe diktiert. Was jetzt dasteht war jedoch, wie die folgenden Worte zeigen, nicht für die Öffentlichkeit bestimmt. Sein ungenaues Citat sollte durch die aus den Evangelien in Betracht kommenden Stellen, nämlich Lc 14, 16 f., Mt 22, 2 f. ersetzt werden. Die Sammlung der Stellen blieb also den Buchschreibern überlassen. Man hat an diesem Orte aus irgend welchen Gründen die Anweisungen des Origenes nicht verstanden, seine an den Abschreiber gerichteten Worte in die zur Ausgabe gelangenden Exemplare mit abgeschrieben und auf diese Weise die willkommenste Bestätigung für das oben aus allgemeinen Gründen Erschlossene geliefert.

Daraus ergibt sich nun die Notwendigkeit, die Citate bei Origenes zu sichten. Überall da, wo ein Citat in größerem Umfange gegeben ist, werden wir mit einiger Sicherheit behaupten können, daß sich uns der Kodex des Schreibers, nicht aber der des Origenes enthüllt. Kommen dieselben Abschnitte mehrmals vor, so dürfen wir uns nicht wundern, wenn sich größere oder geringere Abweichungen einstellen, da die sieben Buchschreiber (die man sich als Vorsteher der Schreibstuben denken muß, während die eigentliche Schreibarbeit in den Händen der Sklavinnen lag) schwerlich einen und denselben Kodex der heiligen Schrift benutzt haben werden. An einigen Beispielen läßt sich das leicht nachweisen. Act 3, 22 f findet sich VI, 7 und 15 citiert mit chrakteristischen Abweichungen. Ich setze die beiden Formen neben einander:

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

VI, 7	VI, 15
προφήτην ὑμῖν ἀναστήσει κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν ἐκ τῶν ἀδελφῶν ὑμῶν ὡς ἐμέ, αὐτοῦ ἀκούσεσθε. καὶ ἔσται πᾶσα ψυχή, ἥτις ἂν μὴ ἀκούσῃ τοῦ προφήτου ἐκείνου, ἐξολεθρευθήσεται ἐκ τοῦ λαοῦ αὐτοῦ.	προφήτην ὑμῖν ἀναστήσει <κύριος> ὁ θεὸς ὑμῶν ἐκ τῶν ἀδελφῶν ὑμῶν ὡς ἐμέ, αὐτοῦ ἀκούσεσθε. καὶ ἔσται πᾶσα ψυχή, ἥτις ἂν μὴ ἀκούσῃ τοῦ προφήτου ἐκείνου, ἐξολεθρευθήσεται ἐκ τοῦ λαοῦ αὐτοῦ.
= ℵ* CE 13 Syr. Sah.	= ℵc AD 31. 61. Vulg. Arm.

Hier gehen an der einzigen Stelle, wo sich in den Handschriften eine bedeutendere Abweichung findet, die beiden Citate auseinander. Daß Origenes bald so, bald so gelesen habe, ist die allerunwahrscheinlichste Annahme. Mt 1, 1f. findet sich zweimal in folgender Gestalt

I, 13	VI, 24
ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ καθὼς γέγραπται ἐν Ἡσαίᾳ τῷ προφήτῃ Ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου κτλ.	ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ καθὼς γέγραπται ἐν τῷ Ἡσαίᾳ τῷ προφήτῃ. Ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου κτλ.
= D 1 Iren.	= B ℵ L Δ 33

Der letztere Fall ist besonders darum bemerkenswert, weil Contra Cels. II, 4 der Text ebenfalls citiert ist und zwar in der Form ohne τῷ, wie D. 1 ihn bieten. Es ist überflüssig, dafür noch mehr Beispiele beizubringen. In dem genannten Aufsatz von Koetschau findet sich reichliches Material über diese Differenzen.

Unter der grossen Menge eigentümlich kombinierter Stellen, die Origenes oftmals anführt und als deren Quelle vielleicht irgend eine verloren gegangene Spruchsammlung angesehen werden darf, findet sich auch eine Kombination aus 1 Kor 2, $16^b + 12^b$. Er citiert sie X, 28 so: ἡμεῖς δὲ νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν, ἵνα ἴδωμεν τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν. Dagegen, mit den Handschriften übereinstimmend XIII, 6 in dieser Form: ἡμεῖς δὲ νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν, ἵνα εἰδῶμεν τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν, ἃ καὶ λαλοῦμεν οὐκ ἐν διδακτοῖς ἀνθρωπίνης σοφίας λόγοις ἀλλ' ἐν διδακτοῖς πνεύματος. Wie X, 28 liest Origenes nach der handschriftlichen Überlieferung auch de or. 1 (II, 298, 15 K). Daß wirklich ἴδωμεν gemeint ist, beweist Origenes X, 28 (S. 201, 15 m. Ausg.) dadurch, daß er νοῦς mit τὸ ἡγεμονικὸν und ἴδωμεν durch οἱ ὀφθαλμοί umschreibt. An ein Schreiberversehen ist bei XIII, 6 nicht zu denken; vielmehr hat der Schreiber hier aus seinem Exemplar 1 Kor 2, 12f. abgeschrieben, was er fand. Daraus ist zu schließen X, 28 hat Origenes das Citat diktiert, XIII, 6 hat es der Schreiber in größerem Umfange selbst eingesetzt. Daraus wird man schließen dürfen, je knapper das Citat ist, desto grösser ist die Wahrscheinlichkeit, daß es die von Origenes bevorzugten Texte repräsentiert. Je ausgeführter das Citat ist,

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

desto zweifelhafter ist es, ob wir in ihm den Text des Origenes zu erkennen haben.

Da, wo Origenes eine Stelle genauer bespricht, ist zuweilen die Exegese noch das Mittel Urlesart und Kopistenlesart zu unterscheiden. 1 Joh 3, 10 wird im Zusammenhang von V. 8—10 in der Form citiert (XX, 13, S. 343, 18 m. Ausg.) πᾶc ὁ μὴ ὢν δίκαιοc. Diese Lesart findet sich in einer lateinischen Handschrift (m): qui non est justus. Der Sahide bietet sie und Thomas v. Ḥarkel hat sie an den Rand gesetzt. In den griechischen Handschriften scheint sie der andern: ὁ μὴ ποιῶν δικαιοσύνην überall gewichen zu sein. Daß aber auch Origenes keinen andern Text voraussetzt, als den letzteren, beweist seine Erörterung c. 14. Der Kopist hat hier demnach eine Handschrift benutzt, die dem Typus der sogen. „abendländischen" Zeugen angehörte. Das ist an sich nicht uninteressant. Aber es beweist zugleich, daß sich Origenes selbst an diese Zeugen nicht hielt.

Auf ein anderes Beispiel dieser Art darf man in diesem Zusammenhange noch hinweisen. Es betrifft die Auslassung von ἐν Ῥώμῃ Röm 1, 7 (vgl. darüber Harnack, Jahrg. III, S. 83 ff.). Daß die Worte wie im Boernerianus bei Origenes fehlten, beweist die Randnotiz in 47 und dem von v. d. Goltz untersuchten Cod. Athous Lawra 184 saec. X (Texte u. Unters. XVII, S. 53). In dem Lemma sowohl wie in der Erklärung waren die beiden Worte ausgelassen. In dem großen Citat Röm 1, 1—7, das sich im Johanneskommentar findet (XIX, 5, S. 304, 18 ff. m. Ausg.), stehen die Worte im Text. Der Kopist hatte sie gefunden; aber Origenes benutzte ein Exemplar, in dem sie fehlten. Daß sie Rufin in der Übersetzung hat, ist kein Beweis dagegen. Denn an dem Kommentar zum Römerbrief hat er eingestandenermaßen reichlich herumkorrigiert. Ps 68, 10 lautet in B ὅτι ὁ ζῆλοc τοῦ οἴκου cou καταφάγεταί με; in B^b steht κατέφαγε in $\aleph^a$R κατέφαγεν. Origenes citiert dies Psalmwort nach dem Psalm X, 34 (S. 208, 8). Der Text bietet κατεφάγεται. Aber Origenes fügt unmittelbar zu: so steht bei dem Propheten und nicht καταφάγεται, er las also κατέφαγε. Der Kopist entnahm die genau bezeichnete Stelle (ἐν ξη΄ ψαλμῷ) seinem Exemplar und schrieb sie danach aus, ohne zu bedenken, daß die nächsten Worte ihn schon Lügen strafen mußten. Lc 7, 28 wird XX, 4 (S. 331, 22) so angeführt: μείζων ἐν γεννητοῖc γυναικῶν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ οὐδείc ἐcτιν, also der Text, der in der Auslassung von προφήτης vor Ἰωάννου mit BℵLΞX 1. 33. KM al. stimmt, andererseits in der Zufügung von τοῦ βαπτιστοῦ mit AX (Δ) 33 al. zusammengeht. Dagegen wird VI, 21 (S. 130, 33. 131, 2) das Wort

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

variiert in der Form μείζων ἐν γεννητοῖς γυναικῶν Ἰωάννου οὐδείς ἐστιν. In dieser Form wird es wohl Origenes selbst gelesen haben.

Es ergibt sich somit der Kanon: um festzustellen, was im einzelnen Falle die Lesart des Origenes war, ist nicht von den in größerem Umfang gegebenen Citaten auszugehen, sondern umgekehrt von den bloßen Anspielungen, in denen Origenes den Text paraphrasiert. In ihnen haben wir die authentischen Aussagen über den Text zu erblicken; denn hier liegt kein Grund vor zur Annahme, daß die Kopisten aus eigner Machtvollkommenheit etwas an dem Diktate geändert hätten. Diesen Citaten zunächst stehen kurze Citate, die Teile eines Verses oder einzelne Verse enthalten. Auch bei ihnen ist es möglich, dass sie von Origenes so diktiert sind, wie wir sie jetzt lesen. Aber das aus Ps 68, 10 eben angeführte Beispiel beweist, daß man sich auch bei ihnen eines Versehens gewärtigen muß. Es ist sehr wohl möglich, daß die Kopisten ein für alle Male jedes wörtliche Citat mit dem Text zu vergleichen und danach zu verifizieren Weisung hatten. Erst recht gilt das von allen umfangreicheren Citaten. Sie können uns nur lehren, welche Textformen zur Zeit des Origenes im Umlauf waren, nicht aber, welche Formen Origenes bevorzugte.

Nun hat freilich Koetschau (a. a. O. S. 324ff.) den Nachweis zu führen unternommen, daß sich Origenes häufig nicht an den Wortlaut gebunden, sondern diesen willkürlich verändert habe, wie es seinen Zwecken entsprach. Soweit das selbstverständliche Dinge betraf, die Ersetzung von γάρ durch δέ und umgekehrt, die Streichung einer unverständlich gewordenen Partikel, die Ersetzung eines Pronomens durch das Substantiv, wo das Pronomen in dem Zusammenhang unverständlich gewesen wäre, hätte es nicht vieler Worte bedurft. Anders wird wohl zu allen Zeiten schwerlich citiert worden sein oder citiert werden. Nur eine sehr enge Auffassung des Begriffes der wörtlichen Citate kann sich darüber aufhalten. Ebensowenig ist es zu verstehen, wie man den Wortlaut bei Anspielungen, wie sie Origenes liebt, in eine Schablone pressen will. Hier kann eine aphoristische Betrachtung einzelner Stellen gar nichts helfen, sondern nur eine streng methodische Untersuchung der Citationsweise des Origenes, die von den Citationsformeln auszugehen und darauf gerade die Anlehnungen zu durchmustern hat. Eine solche Arbeit würde den Rahmen eines Aufsatzes weit auseinandersprengen und kann daher hier nicht geleistet werden, zumal es nur darauf ankommt, die Prinzipien klar zu stellen, die für eine solche Untersuchung zu gelten haben. Auch ist es durchaus nicht meine Meinung, daß sich in jedem Falle

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

noch mit Gewißheit sagen ließe, wie Origenes jede einzelne Stelle, über die er spricht, gelesen habe. Vielmehr wird man sich häufiger, als es im Interesse der neutestamentlichen Textkritik wünschenswert ist, damit begnügen müssen, ein Fragezeichen zu setzen. Dennoch scheint mir die Sache viel weniger aussichtslos zu sein, als das nach den Erörterungen von Koetschau scheinen könnte. Nur wird man, um hier nicht zu Fehlschlüssen zu gelangen, die Quellen aus denen eine solche Untersuchung zu schöpfen hat, genau klassifizieren müssen. Die Stufenfolge ist, von den in zweifelhaften Fällen unglaubwürdigeren Zeugen angefangen: Übersetzungen — Homilien — Kommentare u. ä. Bei den Übersetzungen wird man sehr oft den Übersetzer hören, wie man in den Catenen den Redaktor hört. Die Überlieferung der Homilien ist unsicherer, als die der Kommentare, daher jene vor diesen zurückstehen müssen. Nach diesen Gesichtspunkten müßten die Citate geordnet und systematisch geprüft werden. Das Resultat wird, soweit ich sehe, das sein, daß Origenes selbst einen Text benutzte, der im wesentlichen mit dem von B ℵ stimmte.

[Abgeschlossen den 30. Januar 1903.]

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Eine religionsphilosophische Stelle bei Paulus. Röm 1, 18—20.

Von P. O. Schjött, Professor an der Universität Christiania.

Der uns in diesen Versen aus dem Römerbrief vorliegende Abschnitt enthält in gedrängter Form ein Stück Theodicee. Der Gedanke des großen Missionars bewegt sich in umfassenden, möglichst allgemein gehaltenen Begriffen. Der Weltplan Gottes, das unter seiner Leitung sich gestaltende düstre religionsgeschichtliche und moralische Schicksal der Völker, soll sich als weise und gerecht herausstellen. Dem Gott gegenüber stellt uns dementsprechend der Kontext die Menschheit. Die Argumentation bedingt aber, daß der Apostel unter der Menschheit besonders die nichtjüdische Heidenwelt vor Augen hat, und, wie Vers 16 uns schließen läßt, schwebt dem Apostel bei seinen Ausführungen unter den Heiden besonders die in geistiger Hinsicht tonangebende griechische Welt vor. So kommt es, daß wir hier ein Stück griechischer Theosophie lesen, wie sie ein griechisch unterrichteter, dabei jüdisch erzogener und christlich fühlender Denker reproduziert. Etwas von der Diktion, die man in de Act 17, 23 ff. überlieferten Rede desselben Apostels findet, vernimmt man auch hier, und wie Paulus sich dort, und zwar absichtlich, in Wendungen bewegt, die er der griechischen Gedankenwelt entlehnt, so ist hier seine Fühlung mit dem zeitgenössischen höheren Räsonnement der Hellenen, wie ich meine, deutlich erkennbar.

Paulus will an unsrer Stelle kurz ausdrücken, daß Gott den Menschen völlig die Mittel gegeben hat, ihn zu erkennen, daß darum sein Zorn, dass sie von ihm abgeirrt sind, begründet ist. Der Text lautet:

ἀποκαλύπτεται γὰρ ὀργὴ θεοῦ ἀπ' οὐρανοῦ ἐπὶ πᾶσαν ἀσέβειαν καὶ ἀδικίαν ἀνθρώπων τῶν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων, διότι τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς· ὁ θεὸς γὰρ αὐτοῖς ἐφανέρωσε. τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασι νοούμενα καθο-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

ρᾶται, ἥ τε ἀΐδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης, εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἀναπολογήτους.

Wichtig ist hier schon die Auffassung von τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ. Die meisten (so auch die deutschen Übersetzungen von Weizsäcker und de Wette) übersetzen: Die Erkenntnis, bezw. das, was zu erkennen ist. Die Übersetzung würde freilich mit dem sonstigen Sprachgebrauch im NT stimmen. Vgl. Joh 18, 15 f. Act 1, 19. 2, 14 und öfters. Aber Paulus hat das Wort sonst nicht, und es ist kein Grund, bei ihm eine Abweichung von der bei den Klassikern reichlich belegten Bedeutung „erkennbar" anzunehmen. Diese Auffassung des Wortes stimmt zu der sonstigen theologischen Ausdrucksweise des Paulus. Vgl. δυνατὸν τοῦ θεοῦ Röm 9, 22; τὸ ἀσθενὲς τ. θ. 1 Cor 1, 25; τὸ χρηστὸν τ. θ. Röm 2, 4. Sie wird aber auch direkt logisch geboten. Das φανερόν folgt ja als Prädikat. Unserm Autor die Tautologie zuzutrauen: das Erkannte sei den Menschen kund, ist wenig ratsam. Unter γνωστόν wäre also zu verstehen: das, was an Gott, rein allgemein betrachtet, ohne Zutun von spezieller Offenbarung erkennbar ist.

Es wird durch diesen Ausdruck für unsre Vorstellung solches in oder an Gott, das erkennbar ist, demjenigen gegenübergestellt, was die Menschen mit ihrer Auffassungsfähigkeit nicht bewältigen können. Der Gedanke hat nichts befremdendes an sich, er kehrt bei religiös oder gar philosophisch denkenden Menschen oft wieder.

Es wird nun im folgenden dieser Gedanke expliziert. Die Ausführung enthält im wesentlichen die folgenden Momente: Gott hat sich als der Welterbauer gezeigt, der den Plan des Universums gelegt und ausgeführt hat. Er hat hierbei seine Macht sichtbar gemacht und überhaupt das an den Tag gelegt, was wir als Göttlichkeit verstehen. Dies alles ist den Menschen klar sichtlich. Die Werke der Schöpfung liegen offen zu Tage, und wir schließen von ihnen zurück auf ihn, der der Ursprung und der Herr der Schöpfung ist, d. h. Gott.

So weit befinden wir uns an dem Hauptpunkt unsrer Untersuchung; eine in der NT Theologie wahrhaft einzigartige Reflexion hat hier Platz gefunden.

τὰ ἀόρατα, das Unsichtbare Gottes, die an Gott haftenden unsichtbaren Qualitäten. Welches sind diese? Das Wesen Gottes nicht; denn Wesen ist doch eine Einheit, hier aber heißt es pluralisch τὰ ἀόρατα. Wie ist aber diese Unterscheidung zu verstehen? Gibt es im Begriff Gott Seiten, Qualitäten, die gesehen werden können? Zwar findet sich schon bei Aristoteles die Lehre, daß Gott selbst unsichtbar in der Natur

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

sich äußerlich bezeugt[1]. Aber Sinn wie Worte sind hier ganz verschieden[2].

Noch weitere Schwierigkeiten stellen sich beim vorliegenden Satze ein. Es werden die folgenden Worte gewöhnlich übersetzt: wird durch Nachdenken geschaut: νοούμενα. Was zunächst das καθορᾶται betrifft, so bedeutet das Wort „offen zu Tage liegen". Der Begriff weist auf etwas Absolutes hin, das für keine weitere Ergänzung Platz übrig läßt. Eine ergänzende Erklärung wird aber bei der gewöhnlichen Auffassung dem Begriff aufgezwungen. Das muß den Anschein erwecken, als wolle Paulus seine Worte entschuldigen und dadurch abschwächen. Ein logischer Zusammenhang ist bei der angeführten Übersetzung kaum herzustellen. Das ganze Acumen der Argumentation liegt ja in der völlig zureichenden Beschaffenheit des von Gott zur Erleuchtung Dargereichten, nicht etwa in einem speziellen Habitus (νοῦς) der Empfänger. Ferner, was soll das heißen, daß die unsichtbaren Dinge Gottes „ersehen wurden von der Schöpfung der Welt her", also als der Mensch noch nicht da war? Endlich: es geht nicht an zu sagen, daß ein Ding mit den Augen gesehen wird, während es mit den Gedanken erfaßt wurde.

Die Lösung muß in einer richtigen Auffassung der prädikativen Apposition νοούμενα gesucht werden. Mit diesem Satzteil muß es sich anders verhalten, als die obige Übersetzung angibt; νοούμενα kann sich nicht auf den Modus der subjektiven Erkenntnis der Zuschauer, sondern muß sich logisch allein auf das Objekt der Anschauung beziehen. Das appositionelle Wort fügt dann passend an das rein formal negative ἀόρατα ein anschauliches inhaltliches Moment. Als νοούμενα kamen die unsichtbaren Qualitäten Gottes durch einen besonderen Prozess (nämlich durch den Schöpfungsakt) zu sichtbarer Offenbarung.

Der Sinn wird dann folgender:

Die unsichtbaren Gedanken Gottes, die von der Schöpfung der Welt her in seinen Werken hervortreten (realisiert sind), liegen offen zu Tage sowohl seine ewige Macht als seine Gottheit.[3]

[1] Siehe Zeller, Die Philosophie der Griechen. 3. Aufl. II, 2. S 359 ff.

[2] Eher ließe sich ein Einfluß auf den christlichen Denker seitens der Stoiker annehmen, die von Hause aus die Prägung mancher christlichen Lehranschauungen mit bestimmt haben. Vgl. hierüber A. Aall, Der Logos II, Leipzig 1899. S. 336 ff. und P. Wendland, Philo und die kynisch-stoische Diatribe. Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie und Religion, Berlin 1895.

[3] Das Folgende ist im wesentlichen Wiedergabe einer Äusserung des Herrn Dr. Anathon Aall, der sich die Erforschung der alexandrinischen Philosophie zur speciellen Aufgabe gewählt und sich auch sonst an der Ausarbeitung dieser Abhandlung beteiligt hat.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Ist dies richtig, so liegt hier unverkennbar eine Reminiszenz an die griechische Philosophie vor.[1] Wir haben ja hier gerade ein Lieblingsthema Philos und der Neupythagoreer, und das Thema wird durch philonische und neupythagoreische Begriffe ἀόρατα und νοούμενα, Gott und Schöpfung ausgeführt. Diejenigen Begriffe, die hier hineinspielen, sind die über dem ganzen philosophisch-kosmogonischen Denken schwebenden Vorstellungen vom λόγος ἐνδιάθετος und λόγος προφορικός, bald an und für sich betrachtet, bald konsequenterweise der Gottheit beigelegt.[2] Das ganze Wesen Gottes und der Welt war verborgen, sozusagen ungesehene, unrealisierte Gedanken. Dann tritt der Tag der Schöpfung ein, und die Welt entsteht. Gott projiziert ein intelligibles Weltgebilde, einen Plan, von Ideen zusammengesetzt. Es muß demnach eine dem Paulus naheliegende Reflexion sein, daß diese Ideen, die Gottes Wesen und seine Kraft ausdrücken, erfaßt werden können, wenn man die Welt betrachtet, die seit der Schöpfung ans Licht getreten ist.

Es ist eben in jüngster Zeit eine aktuelle Aufgabe geworden, den Quellen nachzugehen, aus denen das Christentum und dessen Lebensideale geflossen sind. Wenn die oben gegebene Erklärung der Paulinischen Stelle sich als richtig bewährt, so liegt hier ein neuer Beweis vor, daß unter diesen Quellen auch der griechischen Philosophie ein Platz und zwar ein Ehrenplatz einzuräumen ist.

---

[1] Über sonstige Beziehungen des Paulus zum Alexandrinismus siehe A. Aall, Der Logos II. S. 7 ff.

[2] Vgl. Aall, Der Logos I, 140 ff.

[Abgeschlossen am 18. Januar 1903.]

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

An Hippolytus Fragment and a Word on the Tractatus Origenis.

By Dom E. C. Butler, Cambridge.

The purpose of the following investigation (the substance of which was communicated to the Cambridge Theological Society on Nov. 14, 1901), is to carry back a stage further one of the discussions initiated by Dr. Haussleiter in the third of the articles on the newly found *Tractatus Origenis* contributed by him to the *Theologisches Literaturblatt* (1900, Nos. 14, 15, 16). The eleventh of the new Tractates is an allegorical commentary on Numb. XIII, the story of those sent by Moses to spy out the Promised Land. The words of verse 24: absciderunt palmitem cum uua sua, quem portauerunt in uecte duo uiri (Vg.), are here rendered: absciderunt inde palmitem et botrum uuae cum eo, et sustulerunt illum botrum in phalanga (Tr. Orig. ed. Batiffol, p. 118). This translation of ἀναφορεῦσιν by phalanga is unusual; it is neither Itala nor Vulg. But Haussleiter pursued the word through the literature of the early Middle Ages, and produced half a dozen instances of its employment in Numb. XIII, 24, in every case coupled with the same allegorical interpretation of the verse that is found in Tr. Orig. XI; — namely, the staff is the Cross, the cluster of grapes hanging on it figures Christ crucified between the two peoples, represented by the bearers, the Jewish people with their back turned towards Him, and the Christian people with their eyes fixed on Him. Haussleiter concludes that the whole series of passages in question goes back, directly or indirectly, to Tr. Orig. XI, and draws the inference that these *Tractatus* are a source of the first rank for western ecclesiastical literature.

Now Wilmart, Batiffol's coeditor pointed out to Morin[1] that this Tr. Orig. XI is in large measure identical, in substance and language, with No. XII of a series of Homilies discovered by Morin and attributed

[1] *Revue d'Hist. et de Lit. Rel.*, 1900, p. 158.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

by him to Caesarius of Arles, and printed in the *Revue Bénédictine* of 1899, p. 337. In the *Neue kirchliche Zeitschrift* for Febr. 1902 (119—143) Haussleiter has printed the two texts together, and he maintains that Hom. Caes. XII is derived from Tr. Orig. XI, that is, as he will have it, from Novatian, for he still defends the Weyman-Zahn theory of the Novatianic authorship of the so-called *Tractatus Origenis*. This question, whether the *Tractatus* are to be attributed to Novatian, is evidently one of the most interesting patristic questions in debate at the present hour; and it seems to me that the examination of the relationship between the two texts, Tr. Orig. XI and Hom. Caes. XII, may help to throw light upon the problems concerned with the character and date of the *Tractatus Origenis*.

If the reader will turn to Tr. Orig. XI, p. 122, ed. Batiffol, (p. 129 in Haussleiter's art., N. kirchl. Z.), he will observe that after the allegorical exposition of Numb. XIII, 24 has been given (l. l. 6—9), it is repeated over again (l. l. 19—22), to the great detriment of the sense, for the repetition is quite superfluous and breaks the sequence of thought: in short it has all the appearance of being a doublet. Now the second passage (*haec itaque ratio . . . figura fuerunt*) is not found in Hom. Caes. XII, which goes on without break: . . . *sequatur me. hic autem botrus* etc. The relevant portions of the texts are printed out below. There is, however, in Tr. Orig. VI (p. 73) another much shorter instance of the same exposition of Numb. XIII, 24, overlooked by Haussleiter, but containing the word phalanga and the elements of the accompanying allegory. The comparison of the three texts made in the following Table will show, I think, that the doublet in Tr. Orig. XI (p. 122) is due to the insertion of a passage based on an independent piece, which was the source also of the passage in Tr. Orig. VI. And this impression becomes a certainty when it is observed that in the concluding portion (the portion in triple column) Tr. Orig. XI is a manifest fusion of the two pieces represented by Hom. Caes. XII and the passage in Tr. Orig. VI, taking its structure and thought from Hom. Caes. XII, but part of its vocabulary from Tr. Orig. VI.

Table I.

Tr. Orig. XI (p. 122 l. 4)	Hom. Caes. XII
Sed quis hic botrus de terra repromissionis est nisi Christus de carne uirginis quam terram repromissionis scriptura appellat? dixerat enim deus: *Ecce uirgo in utero accipiet.* denique	Nam sicut ille [sc. botrus] suspensus in ligno duorum est delatus obsequiis: sic et Christus de carne uirginis uelut de terra repromissionis adueniens me-

4. 2. 1903.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

ut ille botrus in phalanga allatus medius inter duos suspensus in ligno pendebat, ita et Christus inter duos populos, Judaeorum scilicet et Christianorum, in crucis ligno suspensus est. . . .

(after 9 lines)... *et sequatur me.* (line 17) haec itaque ratio, haec causa prophetiae fuit, dilectissimi fratres, ut in phalanga botrus afferretur: quae phalanga crucem domini indicabat, botrus uero, ut iam dixi, Christum qui in cruce suspendendus erat. duo quoque uiri duorum, ut dictum est, populorum figura fuerunt.*

dius inter utrumque positus testamentum, inter duos populos, Judaeorum scilicet et Christianorum, in crucis ligno suspensus est. . . .

... *et sequatur me.*† (Contd. below, middle col.)

Tr. Orig. VI (p. 73)

Et in sanguine uuae. Ipse enim botrus uuae est appellatus in cuius figura de terra repromissionis duo speculatores botrum unum in phalanga attulerunt, ut phalanga lignum crucis ostenderent et botro Christum inter duos populos in ligno crucis pendentem.§

(Tr. Orig. XI)* hic ergo botrus uenerabili

crucis ligno compressus nobis in se credentibus uinum sui sanguinis propinauit unde beati apostoli et omnis credentium populus musto pleni sunt dicti.

(Hom. Caes. XII)† hic autem botrus expressum in salutem nostram uinum sanguinis sui crucis constrictione profudit atque illum ecclesia (*sic*) passionis suae calicem propinauit. unde apostolis sub tempore nascentis ecclesiae dictum est: *Quia musto repleti sunt isti.*

(Tr. Orig. VI)§ et ideo dicit: *In sanguine uuae,* quia sicut uua duro coactoque compressa ligno exprimitur, ita et botrus ille, id est corpus Christi ligno crucis compressum, uuae suae corporisque sui sanguinem fudit, unde anaboladium suum, id est populum per fidem carni suae coniunctum, lauit et purificatum ostendit.

This Table demonstrates that Hom. Caes. XII is not, as Haussleiter would have it, an abbreviation or redaction of Tr. Orig. XI; but rather it represents a more primitive state of the text. Is it the source of Tr. Orig. XI? I think not. Here it is necessary to return to Haussleiter's third art. in the *Theol. Literaturblatt.* He there shows that the later instances of this particular allegorical interpretation of Numb. XIII, 24 are derived from the original source by a twofold line of descent: (a) through Hom. LXXIX (In Natali Cypriani) of Maximus of Turin (c. 450); (b) through Serm. XXVIII among the Suppositious Sermons of St. Augustine: this sermon is attributed by the Maurists (and Morin acquiesces in their judgment) to St. Caesarius of Arles (c. 540). These pieces I shall call Max. and Ps-Aug. It is not necessary to print them; they may he found in Migne Patr. Lat. LVII, 423 and XXXIX, 1799 respectively. We have now to consider the four kindred passages in Tr. Orig. XI, Hom. Caes. XII, Max., and Ps-Aug. The use of phalanga and the general outline of the allegory are of course common to all four documents; but there are certain features or elements of the exposition common to two or to three only. Thus:—

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Table II.

(1) The Virgin Mary is the Land of Promise.
Tr. Orig. XI, Hom. Caes. XII, Ps-Aug.

(2) This is proved by citing Is. VII, 14.
Tr. Orig. XI, Ps-Aug.

(3) Christ is said to have hung between the two Testaments.
Hom. Caes. XII, Ps-Aug.

(4) Ps. LXVIII, 24 [LXIX, 23]: obscurentur oculi eorum ne uideant et dorsum eorum semper incurua: is applied to the Jews as represented by the first bearer.
Hom. Caes. XII, Max., Ps-Aug.

(5) Judaeus prior est, Christum in lege portat: Max.
Ille (sc. Judaeus) prior graditur; . . . portat quidem Christum in lege Judaeus: Ps-Aug.

(6) Hic autem botrus expressum . . . uinum crucis constrictione . . . passionis suae calicem propinauit: Hom. Caes. XII.
Botrus ille per iniuriam uel pondera crucis expressus est; de tanta ac tali uua accepturi calicem salutaris . . .: Ps-Aug.

(7) Acts II, 13 and Is. V, 7 quoted in sequel.
Tr. Orig. XI, Hom. Caes. XII, Max.

It would be of no use to record the agreements of Tr. Orig. XI and Hom. Caes. XII, which are but different forms of the same text; Max and Ps-Aug., on the other hand, have been freely rewritten. From Table II it may be gathered that Tr. Orig. XI, even after the interpolation from Tr. VI has been removed, cannot be the source whence the other three were derived; nor was Hom. Caes. XII; nor will Tr. Orig. XI and Max. taken together account for Ps-Aug. The phenomena revealed by Table II point to the conclusion that all four redactions go back independently to a document not yet brought to light, intermediate between the fragment from Tr. Orig. VI on the one hand, and Tr. Orig. XI and Hom. Caes. XII on the other.

The fragment in Tr. Orig. VI seems to be the earliest form hitherto discovered of the allegory on Numb. XIII, 24. The whole of Tr. Orig. VI is an allegorical commentary on the Blessings of the Patriarchs in Gen. XLIX. Now Batiffol pointed out in the *Revue Biblique* (1898, pp. 118—9) a series of contacts between this Tractate and the Greek catena fragments from Hippolytus' commentary on the same chapter (ed. Achelis, pp. 55—61), — contacts faint enough taken singly; but taken together,

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

and in their sequence, undoubtedly real, in my judgment. One of the points of contact is between the *second half* of the fragment from Tr. Orig. VI given in Table I (i. e. the part in triple column) and Hippolytus' comment on the words of Gen. XLIX, 11: καὶ ἐν αἵματι σταφυλῆς τὴν περιβολὴν αὐτοῦ. The comment is: καὶ ἐν αἵματι σταφυλῆς θλιβείσης καὶ ἀνιείσης αἷμα, ὅπερ ἐστὶν ἡ σὰρξ τοῦ κυρίου, ἥτις πᾶσαν τὴν ἐξ ἐθνῶν κλῆσιν καθαρίζει (p. 60). Compare Hippolytus' commentary on the same verse in the *De Antichristo:* Αἵματι οὖν σταφυλῆς ποίας, ἀλλ' ἢ τῆς ἁγίας σαρκὸς αὐτοῦ ὡς βότρυος ἐπὶ ξύλου θλιβείσης; ἐξ ἧς πλευρᾶς ἔβλυσαν δύο πηγαί, αἵματος καὶ ὕδατος, δι' ὧν τὰ ἔθνη ἀπολουόμενα καθαίρονται, ἅτινα ὡς περιβόλαιον λελόγισται Χριστῷ. (§ XI, ibid. p. 10). But the *first half* of the same fragment (see Table I) may also, I think, be traced back to Hippolytus, though Batiffol did not notice the fact. Among some Arabic catena fragments on the Pentateuch, translated from Syriac and attributed to Hippolytus, is one on Numb. XIII in which we find the following (translated from Achelis' German, op. cit. p. 104): "When the Scripture saith: They cut off a vine-branch and a cluster of grapes which they bore between two men; the vine-branch is the figure of the Cross, and the cluster of grapes hanging upon the vine-branch and borne between two men, is the figure of Jesus Christ, who is hung upon the Cross, which stands between two thieves". Here we have all the elements of the allegory, except that the two bearers are taken as representing the two thieves instead of the two peoples. It is not rash to surmise that this very obvious and commonplace interpretation of the bearers is an alteration that has crept in in the process of translation and transmission; and that in the first half of the passage from Tr. Orig. VI we recover the substance of a genuine Hippolytus fragment.

When the newly found complete text in Armenian and Georgian of Hippolytus' commentary on Gen. XLIX is made accessible to Western scholars[1], it will be of interest to see how far Tr. Orig. VI is based upon it. Meanwhile it looks as if the allegorical exposition of Numb XIII, 24, so popular among Latin writers throughout the Middle Ages, may be traced back to Hippolytus; and this raises the question whether Tr. Orig. XI and Hom. Caes. XII may not preserve (doubtless in altered form) still more of substantially Hippolytean matter.

In face of Haussleiter's uncompromising reassertion of the Nova-

[1] See Bonwetsch, *Texte u. Untersuchungen*, N. F. VIII, 2.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

tianic authorship of the *Tractatus Origenis* in his latest article in the *Neue kirchl. Zeitschrift,* I wish to say a word on the subject. From his reference to my articles on the *Tractatus* in the *Journal of Theological Studies* (Oct. 1900 and Jan. 1901) it would naturally be supposed that I had put forward a rival theory as to the authorship, and had done so without regard to the arguments whereby Weyman and Zahn had advocated Novatian's claims. As many readers of the *Zeitschrift für NT-liche Wissenschaft* probaly will not have seen the articles in question, I should like to indicate the position at which I have arrived. I have, then, no theory of my own as to the authorship, beyond the negative one that in their extant form the *Tractatus* cannot be regarded as in any real sense the work either of Origen, or of Novatian, or of Victorinus of Pettau, or of Gregory of Eliberis. I did not neglect the arguments in favour of Novatian; the whole of the second article was devoted to an examination of Weyman's article in *Archiv f. latein. Lexicogr.*, the chief presentation of the Novatian case. In the first article I showed that a few minute traces of Origenistic matter may be detected in the first three or four *Tractatus* — I examined no further; and I called attention to the fact that Tr. Orig. III presents a series of considerable verbal identities with Rufinus' translation of Origen's Hom. in Gen. VII. It would be of interest to know how the defenders of Novatian's authorship reconcile their theory with this phenomenon: is it to be supposed that Rufinus when translating Origen embodied stray sentences and clauses out of Novatian? I venture to think that the analysis of Tr. Orig. XI made in this article goes far to corroborate the position arrived at in my former two articles: viz. that though the new *Tractatus Origenis* probably contain embedded in them morsels of interesting old material, still in their extant form they must be regarded as the handiwork of an unknown compiler or redactor, who probably made use of some remains of Origen and Hippolytus, and certainly pillaged freely the writings of Tertullian, Minucius Felix, Novatian, the *de Bono Pudicitiae*, Hilary, Rufinus, and probably others.

Beyond this I think we cannot at present go, though it is likely enough that behind our *Tractatus* lies a series of homilies serving as a nucleus or backbone running through the present collection; and to this nucleus probably belongs the curious biblical text that still calls for a comprehensive investigation. Could such a *Grundschrift* be isolated from the later accretions, the result would be of considerable interest: but it is to be feared that the Redactor has been so active in recasting

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

the original book and in working in foreign matter, that it is impossible to recover the primitive work, or even to form any sure judgment on the underlying materials. As to the *Tractatus Origenis* in the form in which we have them, I adhere to my former opinion, that „they will eventually find their level among the ranks of the anonymous Latin writings of the fifth and sixth centuries."

After the foregoing had been written Jordan's *Die Theologie der neuentdeckten Predigten Novatians* was published. As Jordan brushes aside the parallelisms between Tr. Orig. III and Rufinus' Latin of Origen's Hom. VII in Gen., with the remark that they by no means prove a direct literary relationship, since the resemblances may be explained by the employment of a previously existing preaching tradition[1], it is necessary, in order to show how wholly inadequate is any such explanation of the facts, to print alongside of each other one pair of the passages in question:

Origen-Rufinus Hom. VII in Gen. § 3 (P. G. XII, 200)	Tractatus Orig. III, ed. Batiffol, pp. 27, 17—28, 7.
Superius iam exponentes spiritualiter loco uirtutis posuimus Saram. si ergo caro cuius personam gerit Ismael, qui secundum carnem nascitur, spiritui blandiatur, qui est Isaac, et illecebrosis cum eo deceptionibus agat, si delectationibus illiciat, uoluptatibus molliat, huiuscemodi ludus carnis cum spiritu Saram maxime, quae est uirtus, offendit, et huiuscemodi blandimenta acerbissimam persecutionem iudicat Pau-	Nunc uero, fratres, attendite quod dico, quia et ludus iste aliud significare potest, quia in omnibus caro aduersatur spiritui. Ismael etenim figuram carnis gerit, quia secundum carnem nascitur, Isaac autem spiritus, quia per repromissionem generatur. et ideo caro blanditur spiritui, ut inlecebrosis cum eo deceptionibus agat, delectationibus inliciat, uoluptatibus molliat,

[1] His words are: Was die von Butler erwähnte Tatsache von Übereinstimmungen im 3. Traktate mit der Rufinusübersetzung der Homilia in Genesim VII anbetrifft, so wird darüber dasselbe zu sagen sein, wie über die Beziehungen des 6. Traktats zur 17. Genesishomilie des Origenes oben gesagt ist. [This is the passage refered to: . . . setzen die Übereinstimmungen keineswegs einen direkten literarischen Zusammenhang voraus, da die Übereinstimmungen, die sich finden, ein gemeinsames Erbteil der vorangegangenen Predigtpraxis sein können und wahrscheinlich auch sind (p. 205)]. Da auch hier die Annahme nahe liegt, daß die Benutzung der vorangegangenen Predigtliteratur und Predigtpraxis die Übereinstimmungen erklärt, so muß gesagt werden, daß auch durch Butlers Ausführungen der Beweis einer direkten Abhängigkeit von Origenes, geschweige denn von Rufin uns nicht erbracht zu sein scheint. (op. cit. p. 206).

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

lus. et tu ergo, o auditor horum, non illam solam persecutionem putes quando furore gentilium ad immolandum idolis cogeris: sed si forte te uoluptas carnis illiciat, si tibi libidinis alludat illecebra, haec si uirtutis es filius tamquam persecutionem maximam fuge. idcirco enim et apostolus dicit: Fugite fornicationem. sed si iniustitia blandiatur, ut personam potentis accipiens et gratia eius flexus non rectum iudicium feras, intelligere debes quia sub specie ludi blandam persecutionem ab iniustitia pateris. uerum et per singulas malitiae species, etiamsi molles et delicatae sint et ludo similes, has persecutionem spiritus dicito, quia in his omnibus uirtus offenditur.

et libidinis alludat inlecebra.

unde, dilectissimi fratres, uidete quia et iniustitia homini blanditur, ut personam potentis accipiat et gratia eius flexus non rectum iudicium ferat. quapropter intellegere debet quis quia sub specie ludi blandam persecutionem ab iniustitia patitur. sed quia Sarra figuram uirtutis gerit, proinde huiuscemodi ludus Ismael cum Isaac, id est carnis cum spiritu, Sarram, quae est uirtus, maxime offendit. (cf. foot of p. 7, Col. 1.)

It is clear on the face of it that no hypothesis except one of actual plagiarism can account for the verbal identities between these two pieces. To me the Rufinus passage bears the characteristics of originality and the Tractate those of adaptation. In any case, that Rufinus, whatever his sins as a translator, should when translating Origen's homily have constructed such a patchwork out Novatian and Origen, is a proposition which is not likely to be seriously entertained. It is true that Dom Chapman has shown it to be probable that another Latin translator of Origen introduced into the Commentaries on Matthew a Clementine piece out of the *Opus Imperfectum*[1]: but part of his case was that this piece is evidently intruded, the context being much improved by its elimination. Here, on the contrary, not only is the above passage an integral part of the exposition, which runs on quite smoothly in Origen's own manner from beginning to end of the homily; but if it and the other pieces identical with Tr. Orig. III were removed, the whole fabric of the homily would collapse, and it is impossible to imagine how the gaps thus created can have been filled up in the original. No doubt

[1] *Journal of Theological Studies*, 1902, p. 436.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

extraordinary things can be done in the way of fusing texts; but is there any reason for supposing that Rufinus fused together Origen and any Latin writers? Can other instances be brought forward of such a procedure on his part? On the other hand, if the Tractator was a fifth or sixth century redactor of earlier materials, his use of Rufinus would only be in keeping with his use of Tertullian, Minucius Felix, Novatian, Hilary and other Latin writers, for he shows himself an adept in such patching up of texts. If, as Batiffol has to say (*Prol.* xxiv), and the upholders of Novatian must needs admit, Tr. XVII is a "farrago" out of Tertullian (and Minucius Felix), it is but natural to believe that Tr. III is a similar farrago out of Rufinus, and Tr. I out of Novatian, Hilary, and Minucius Felix.

In conclusion I call attention to an article by Dom Morin in the *Revue Bénédictine* of last July ("Autour des Tractatus Origenis"), in which he demonstrates, as far as demonstration is possible in such a subject matter, that a passage in Tr. Orig. IX (ed. Batiffol pp. 99, 19—100, 13) is based upon Gaudentius of Brescia (P. L. XX, 865—6), who died about 410, or (according to others) about 427.

It must be held that until these initial difficulties have been surmounted, Novatian's claims (or Origen's) to the authorship of the Tractatus cannot even be admitted to a hearing.[1]

[1] Jordan says that the biblical citations decisively prove the Tractator's identity with Novatian (op. cit. p. 12). Unfortunately he has not supplied any presentation of the case in support of this view, except an Exkurs containing a table of the mere references to the texts found both in Novatian and the *Tractatus*. At the beginning of the list he directs especial attention tho three texts. But *ad dexteram meam* in Ps. CIX(CX), 1, and *dedit* in Phil. II, 9, are abundantly attested as widely current readings, and are valueless for the purpose in hand: there remains *prodiet* in Is. XI, 1, which (to judge from Sabatier) is found only in Novatian and in Tr. Orig. IX; but this is far too narrow a basis on which to build any theory. Of the rest I examined six texts taken at random (Gen. XLIX, 10, 11; Deut. VIII, 3; Is. I, 13—15; Mt. X, 28; Jo. XV, 2; Col. II, 15); the impression made on me is rather that the two writers employed different types of O. L. texts, for there are many differences, and in many of these cases both readings are sufficiently widely attested to be recognisable as current rival readings.

Even this cursory glance was enough to reveal interesting O. L. readings in the biblical citations of the *Tractatus* e. g. in Gen. XLIX, 10 there is a reading *donec ueniat semen*, which Sabatier cites from Prosper and from no one else.

[Abgeschlossen am 22. Januar 1903.]

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Miscellen.

Encyclopaedia Biblica.

Von dem großen Unternehmen, auf dessen Bedeutung ich bereits früher (Jahrg. I, 255 ff.) hingewiesen habe, liegen drei Bände fertig vor; der Abschluß des Ganzen ist für die nächste Zeit zu erwarten. Den Wert des in dieser Encyklopädie gebotenen Materiales vermag besser, als eine Aufzählung ihrer Vorzüge, der o. S. 1 ff. abgedruckte Aufsatz von Usener anschaulich zu machen. Ein Werk, das Schätze wie diesen birgt, wird einen Ehrenplatz in der Geschichte der Theologie behaupten. Daß es auch in Deutschland recht weite Verbreitung finden möge, ist im Interesse einer unbestechlich wahrhaftigen Bibelforschung dringend zu wünschen. E. P.

Zur Salbung Jesu in Bethanien

haben sich mehrere Gelehrte geäußert. Ich denke darauf noch einmal zurückzukommen und in einem der nächsten Hefte diese Auseinandersetzungen zu bringen. Einstweilen möchte ich nur eine Behauptung richtig stellen, die ich im guten Glauben dem alten Schröder nachgeschrieben hatte. Daß die Juden eine Salbung der Leichen nicht gekannt hätten, wird mir brieflich von zwei jüdischen Gelehrten bestritten. Herr Oberrabbiner D. Simonsen in Kopenhagen verweist auf Fränkels Monatsschr. f. Gesch. u. Wissensch. d. Judenth. X (1861) S. 350 u. 353 und Herr Dr. D. Künstlinger in Krakau auf Maimonides Mišnah Thôrâh III, Trauervorschriften IV, 1, wonach es israelitischer Brauch ist, den „Leichnam mit Würzsalben zu salben". Im Talmud komme die Sitte nicht vor, wohl aber in den Responsen der Gaonen, werde also wohl auf altjüdischen Brauch zurückgehen. Diese Hinweise, für die ich bestens danke, sind wichtig und müssen bei einem erneuten Eingehen auf die Sache berücksichtigt werden. E. P.

Programm der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion für das Jahr 1902.

I. (Zu beantworten vor dem 15. Dezember 1903): Ein populäres wissenschaftliches Handbuch der Ethik, für Moderne im Niederland.

II. (Zu beantworten vor dem 15. Dezember 1904): Eine Beschreibung der religiösen Principien des reformierten Protestantismus in Niederland und sein Einfluß auf die Geschichte der Reformation und der Reformierten Kirchengemeinschaft in diesem Lande bis auf unsere Zeit.

Die Arbeiten müssen in holländischer, lateinischer, deutscher oder französischer Sprache, jedoch immer mit lateinischer Schrift und deutlich geschrieben, nicht unterzeichnet, aber versehen mit einem Motto, das ein beigefügtes versiegeltes Billet ebenfalls trägt, worin Name und Wohnort des Verfassers angegeben sind, vor den festgesetzten Daten, portofrei eintreffen bei dem Sekretär der Gesellschaft, Pfarrer Dr. Theol. H. P. Berlage, Amsterdam. Der Preis ist 400 Gulden. (= c. 670 Mk.)

Von den 1902 eingereichten Arbeiten über die Willensfreiheit hat keine den Preis erhalten. Doch bietet die Gesellschaft den Verfassern der Abhandlungen mit dem Motto: „Wer im Kleinsten treu ist" usw. u. „Wo der Geist des Herrn ist" usw. 250 Fl., wenn sie ihren Namen nennen.

4. 2. 1903.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Das Gesetz und Christus

nach der Anschauung der ältesten Christengemeinde.

Von **Chr. A. Bugge** in Christiania.

Als das Christentum in der antiken Welt bei Juden und Griechen Eingang zu gewinnen versuchte, war das anfangs mit fast unüberwindlichen Schwierigkeiten verbunden, weil eben die ganze christliche Anschauung in dem schroffsten Gegensatz zu der damaligen Denkweise stand. Da diese christliche Denkweise uns nunmehr ganz in Fleisch und Blut übergegangen ist, sich mit unserem ganzen Wesen und unserer ganzen Gefühlsweise verschmolzen hat, ist es uns überaus schwierig geworden, uns recht anschaulich zu machen, wie unverdaulich für die damaligen Menschen die christliche Lebensanschauung wirklich war. Der Ausdruck „die Geheimnisse des Himmelreichs" ist keineswegs zu stark, um zu bezeichnen, wie unbegreiflich, ja wie ohne besondere Enthüllung unfaßbar die ganze Sache war, wie schwierig die Menschen jene neue Gedankenmassen sich assimilieren konnten. Darauf sind augenscheinlich auch die einsichtsvollsten Forscher unserer Zeit nicht genügend aufmerksam gewesen, und dieser Umstand hat in mancherlei Weise ihr Sehvermögen beeinträchtigt und sie zu schiefen Anschauungen geführt. Sie finden zum Beispiel, daß die damals ganz neuen Gedanken in den Geheimnis-Parabeln Jesu (Mt 13 u. Parall.) nicht besonders schwer verständlich seien. Allein darin steckt eben die schiefe Anschauung, wenn man daraus schließt, daß so leicht verständliche Sachen doch keiner Enthüllung bedürfen. Denn fast könnte man sagen: je natürlicher die Gedankengänge uns Christen im 20ten christl. Jahrhundert vorkommen, um so unfaßbarer waren sie für die damaligen Juden und Griechen. Das specifisch christliche Messiasideal war diesen beiden beinahe unbegreiflich. Den Juden war die von Jesus durchgeführte Umbildung des jüdischen Messiasideals ein „Stein des Anstoßes", und die Griechen mutete der Messiasgedanke überhaupt nicht nur fremdartig an, sondern

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

er war für sie einfach eine Torheit. Das ganze Gerede der Christen von ihrem wunderlichen Heros Christus war ihnen zum Lachen.

Was nun besonders die letzteren betrifft, so stellte sich die Sache folgendermaßen. Jene Anhänger und Anbeter Jesu, jene jüdischen Fanatiker, die „Nazarener", nannten sich Christianer. Das bedeutete für die Ohren der Griechen entweder die „Geölten" oder die „Pomadisierten". Was sind, so sagten die Griechen mit einem homerischen Gelächter, doch das für Leute? Hatten sie wirklich einen Heros, dessen Eigentümlichkeit, dessen Größe, dessen „Segen für die Menschheit" in jener Ölung oder vielleicht Pomade bestand? Um nun diesen Gelächter erregenden Eindruck ein wenig zu mildern, machten die Christianer anfangs geltend, daß der Name ihres Heros besser Χρηστός d. h. nach itacistischer Aussprache Christos (mit langem i) gesprochen würde. Also der Gekreuzigte und Auferstandene sei der Gütige und seine Anhänger seien ihm ähnlich. Das war nun zutreffend, so weit es eben reichte. Allein es war doch nur ein dürftiger Notbehelf, welcher zwar das Gelächter zu dämpfen vermochte, aber eine einigermaßen entsprechende Vorstellung von der wirklichen Würde und Hoheit ihres göttlichen Heilands doch keineswegs geben konnte. Ihn nun „Gottes Sohn" zu nennen, hätte auch nicht zum Ziele geführt, vielmehr hätte das ihn fälschlich als einen Halbgott darstellen können. Da kam man auf den Gedanken, daß man, vielleicht nach dem Vorgang der alexandrinischen Juden, sein Wesen den Griechen einigermaßen vorstellbar machen könnte, wenn man ihn als den Logos bezeichnete. In dieser Weise wurde Christus in der zweiten Generation und später mit dem Logos identificiert.[1] Dadurch war wenigstens den Griechen die richtige Vorstellung von der Hoheit und Majestät des Christus erschlossen. Allein der Logos war doch wesentlich nur eine Brücke für die Griechen, zwar eine notwendige, aber doch nur eine Brücke, die sie jenseits ihrer griechischen Vorstellungen in das neue Land der ursprünglich jüdischen Messiasvorstellungen führen sollte. Denn der Begriff des griechischen Logos war ein durchaus unpersönlicher, abstrakter; der Logos war ein Gedankending, etwa eine Weltkraft. Das war aber eben Christus nicht. Er war vor allem eine lebendige Person. Er war ja Fleisch und Blut gewesen, seine Anhänger „hatten seine Herrlichkeit geschaut, eine Herrlichkeit als des einzigen Sohnes vom Vater voll Gnade und Wahrheit." Dies alles war er nicht nur gewesen, er war nach seiner

[1] Vgl. dazu F. Kattenbusch: Das apostolische Symbol, Bd. II, S. 547—49 und 556—60; auch Zeitschr. f. Theol. u. Kirche XI, S. 414.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Erhöhung fortwährend eine lebendige Persönlichkeit, mit der die Gläubigen im Gebet verkehrten, welche sich dem Paulus auf dem Wege nach Damaskus, ja mehr als 500 Brüdern auf einmal offenbart hatte, von welchen die Meisten in der ersten Generation noch lebten und die Tatsache bezeugen konnten. Das setzte ganz anders massive Vorstellungen voraus als jene luftigen griechischen Abstraktionen. Woher sollten sie nun die Züge schöpfen, durch die sie den Logos-Christus vorstellbar machen konnten für diejenigen Menschen, an die sie sich mit ihrer Predigt wandten?

Um diese Frage zu beantworten, müssen wir in Betracht ziehen, daß die Gemeinden in der ersten Generation wahrscheinlich fast ausschließlich, zum mindesten weit überwiegend, bestanden einmal aus Juden und sodann aus heidnischen Proselyten des Judentums. Das können wir daraus schließen, daß sogar Paulus als der bewußte Heidenmissionar auf seinen Reisen eigentlich nur sich dahin wendet, wo jüdische Synagogen vorhanden waren, und daß seine Predigten immer von diesen Synagogen ihren Ausgangspunkt nahmen.

Das geschah gewiß nicht nur und wesentlich, um den Juden das Evangelium zuerst zu bieten. Denn Paulus sucht auf seinen Reisen als Heidenmissionar gerade nur die Stätten auf, wo jüdische Kolonien von größerem Umfange vorhanden waren. Und warum suchte er nicht jene Heiden, denen er predigte, auf dem Forum, statt in der Synagoge auf? Ohne Zweifel mit Bedacht, und weil er sein Verfahren klug berechnete. Man hat (so besonders Weizsäcker) mit Unrecht geltend gemacht, daß man daraus ersehen kann, daß die Berichte der Apostelgeschichte von den regelmäßigen Synagogenvorträgen Pauli ungeschichtlich sind. Allein hätte er diejenigen Heiden aufgesucht, die er auf dem Forum finden konnte, so hätte er gewiß mit seiner Mission keinen großen Erfolg gehabt, wofür sein Auftreten in Athen ein Beispiel ist. Dagegen für die zahlreichen Heiden, welche als Proselyten der Gerechtigkeit oder nochmehr des Tores in den jüdischen Synagogen ihre regelmäßige Erbauung suchten, war ja das Evangelium Pauli gerade wie geschaffen, und zwar in dem Maße, daß man voraussehen konnte, daß diese Zuhörer dem Paulus fast unvermeidlich zufallen mußten. Das war wohl auch die Erfahrung Pauli in Antiochia, wo er zuerst mit seiner eigentümlichen Verkündigung aufgetreten war. Man darf wohl deshalb annehmen, daß beinahe alle jene Proselyten, die mit Paulus in Verbindung kamen, paulinische Christen wurden. Die Juden aus diesen Synagogen dagegen wiesen größtenteils das Evangelium ab. Nur ein kleiner Teil

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

von ihnen wird das Evangelium angenommen haben und daraus wird sich die judaistische Minorität der paulinischen Gemeinden gebildet haben, von welcher wieder ein Teil seinen nicht umgeschmolzenen, sondern nur äußerlich ein wenig christlich galvanisierten Pharisäismus mitbrachte. Aus einer solchen Entstehung ergab sich ganz selbstverständlich dasjenige Gepräge der paulinischen Gemeinden, das wir aus den Briefen Pauli so gut kennen: eine Mehrzahl von Heidenchristen, die „die Freiheit eines Christenmenschen" so genau kannten und so getrost betätigten, echte Pauliner, genuine Kinder seines Geistes und — eine Minorität von Judenchristen, zum Teil sogar stark gesetzlich gebunden, ja etliche sogar von einer wahrhaft pharisäischen Bitterkeit gegen Paulus und sein freisinniges Christentum erfüllt.

Unter diesen Umständen konnte Paulus voraussetzen, daß die Gemeinden mit den jüdischen Religionsvorstellungen, die damals gang und gäbe waren, vertraut seien. Diejenigen „Katechismuswahrheiten", welche regelmäßig in den jüdischen Synagogen gepredigt wurden, werden sie gekannt haben, ja dieselben werden ihr geistiger Besitz geworden sein. Solche unbestrittene und unbestreitbare „Katechismuswahrheiten" jüdischen Ursprungs hat wahrscheinlich Paulus vor Augen mit seiner häufig angewandten Formel: „Wir wissen ja". Bekanntlich sind es in den Briefen zwei Arten von Wahrheiten, die feststehen, teils diejenigen, von welchen gesagt wird: „Die Schrift sagt", teils diejenigen, von welchen es heißt: „Wir wissen ja". Auf diese als Grundlagen baut Paulus seine weitergehenden Schlußfolgerungen auf. In seinen Gemeinden konnte Paulus daher auf Vertrautheit mit den gewöhnlichen jüdischen Theologumena rechnen. Und das wird natürlich auch später in den johanneischen Gemeinden der Fall gewesen sein. Zu diesen populären theologischen Sätzen, die jedermann kannte und niemand bestritt, gehörten zweifellos unter anderen die folgenden: Das Gesetz (die mosaische, von den Juden sogenannte Thora) wurde als eine Hypostase oder Persönlichkeit aufgefaßt, welche einst vor der Weltschöpfung aus Gott herausgetreten ist und somit ihn selbst abspiegelt. Bereschit Rabba 17 nennt die Thora die himmlische Weisheit. Damit ist sie mit jener Weisheit identifiziert, welche schon Prov 8 als göttliche, an der Weltschöpfung teilnehmende Hypostase geschildert wird. Durch sie ist die Welt entstanden, sie ist das Musterbild für die Einrichtung der Welt. In Midrasch Tanchuma heißt es bei der Erklärung der ersten Worte in der Schrift: Jahwe hat durch die Weisheit die Welt begründet. Als der Heilige, gebenedeiet sei Er! seine Welt schuf, beriet Er sich mit

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

der Thora und so schuf Er die Welt. Gott ist ein Baumeister, der nach Plan und Maß baut. Demnach heißt es Bereschit Rabba: So schaute der Heilige, gebenedeiet sei Er!, in die Thora, und so schuf er die Welt. Mit der Thora berät er sich dann wie mit einer Hypostase, einem selbständigen Wesen, einer Persönlichkeit, die an dem Schöpferwerk mitbeteiligt ist, bei der weiteren Ausführung seines Planes von der Weltschöpfung. So heißt es: Zur Thora sagte Gott: „Wir wollen Menschen machen". Thoras Persönlichkeit geht noch deutlicher daraus hervor, daß sie oft die Tochter Gottes genannt wird, mit der er in inniger Liebe zusammenlebte. Demgemäß wird dem Gesetze auch Dasein und Leben vor der Weltschöpfung (was man in der Theologie „Präexistenz" nennt) zugeschrieben. An mehreren Orten in der alten rabbinischen Literatur heißt es, daß das Gesetz 974 Generationen vor der Weltschöpfung existiert hat (so Schabbath 88 b), allein diese Zahl wird später in vergrößertem Maßstabe angeführt; ja, es ist eine gewisse Tendenz vorhanden, dem Gesetz eine ewige Präexistenz zuzuschreiben. Ferner wurde die Thora als die Ehegattin Israels aufgefaßt und zwar in vollem Ernst und in der massivsten Weise. In Seder Theruma von Schemoth Rabba heißt es: „Ich habe euch meine Thora verkauft, ich bin wie mit ihr verkauft". Ferner: „Dir zu sagen: nimm sie nicht, das vermag ich nicht; denn sie ist deine Gattin. Allein, tu' mir den Gefallen und richte überall, wo du hinziehst, ein Zimmer für mich ein, wo ich bei dir wohnen kann; denn ich kann nicht auf meine Tochter verzichten".

Ferner: Diese persönlich aufgefaßte Thora ist das Prinzip des Lebens und des Lichts für die Welt, sie schafft Heiligkeit und bewahrt vor dem Tod. Zu den Worten Ex 15, 26 „Ich bin Jahwe, dein Arzt" wird hinzugefügt: Der Heilige sprach zu Moses: Sage zu Israel: Die Worte der Thora, welche ich Euch gegeben, sind Arzenei, Leben ist sie für euch (Mechilta 54a). Wie das Wasser, so sind auch die Worte der Thora Leben für die Welt (Sifre 84a). Thora ist der Baum des Lebens (Pirke Aboth VI, 7). Debarim Rabba c. 6: „Mit fünf Dingen ist die Thora verglichen worden: mit Wasser, mit Wein, mit Milch, mit Honig und mit Öl. Wie dieses Wasser der Welt das Leben gibt, so geben die Worte der Thora der Welt Leben. Wie dieses Öl der Welt Licht gibt, so geben die Worte der Thora der Welt Licht". Nun war das Gesetz bekanntlich der Kern und Stern, ja, das Herz und das lebendige Zentrum in der jüdischen Religion. Aber eben denselben Platz nahm Christus in dem Bewußtsein der ersten Gemeinde ein. Es

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

ist demnach ganz natürlich, daß man die dem Gesetze zugeschriebenen Eigenschaften dem Christus zuteilt. Wir können in dieser Weise leicht ersehen, wie die Gedanken, welche in dem Prolog des Johannesevangeliums auf den Logos-Christus angewandt werden, entstanden sind, nämlich durch einen fast unvermeidlichen Prozeß in einer aus jüdischen Proselyten und ehemaligen Juden bestehenden Gemeinde.

Betrachten wir den Prolog, so werden wir auch finden, wie alle die Attribute des Logos-Christus einfach nur eine Übertragung der Attribute des Gesetzes auf den Logos-Christus sind, weder mehr noch weniger, sondern genau dieselben: Persönlichkeit, Präexistenz, Teilnahme an der ganzen Weltschöpfung, Ebenbürtigkeit mit Gott als sein Sohn (Thora war nur als feminini generis die Tochter), demnach Gott, Eigenschaft als Leben und Licht der Welt. Der Wortlaut „Im Anfang" spielt deutlich auf Prov 8, 22 an: κύριος ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ — und: πρὸ τοῦ αἰνῶνος ἐθεμελίωσέ με · ἐν ἀρχῇ πρὸ τοῦ τὴν γῆν ποιῆσαι (8, 23).

Auch die Vergleichung der Thora mit dem Logos-Christus finden wir vor: „Das Gesetz ward durch Moses gegeben, die Gnade und die Wahrheit ist durch Jesus den Messias gekommen" (Joh 1, 17). Daher können wir sehen, daß der Evangelist gerade wie die Rabbinen durch Gleichsetzung des Gesetzes mit der „Weisheit" auf die Schilderung in Prov 8, 22ff. gekommen ist. Denn auf sie nimmt er Bezug, und doch holt er viele andere Züge, die Prov 8, 22ff. nicht vorhanden sind, aus den Theologumena über die Thora. Diese Auffassung ist übrigens in dem vierten Evangelium konsequenter durchgeführt als man gewöhnlich einsieht. Um nur auf ein Beispiel aufmerksam zu machen: In der Synagoge zu Capernaum sagen (nach Kap. 6) die Juden zu Jesu: „Unsere Väter haben das Manna in der Wüste gegessen". Hierauf antwortet Jesus: „Nicht Moses hat euch das Brot vom Himmel gegeben, sondern mein Vater gibt euch das wahrhaftige Brot vom Himmel". Nun war nach jüdischer Auffassung eben die Thora das wahre Brot vom Himmel (Chagiga 14b). Wenn nun Jesus von sich sagt: „Ich bin das Brot des Lebens, welches vom Himmel herabkommt und der Welt Leben gibt", so nimmt er einfach den Platz des Gesetzes, der Thora, in der Religion ein und läßt daraus die Folgerung ableiten, daß sie sogar sein Fleisch essen und sein Brot trinken werden. Wir ersehen daraus beispielsweise, mit welcher genauen Folgerichtigkeit der Grundsatz: Das Gesetz = Christus, hier angewandt wird. Selbst diejenigen, welche dem vierten Evangelium eine geringere geschichtliche Zuverlässigkeit

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

in Bezug auf die wirklichen, von Jesus selbst gehegten Anschauungen, zuschreiben, müssen doch zugeben, daß es sich hieraus ergibt, daß die Auffassung der Gemeinde der zweiten Generation die war, daß der Messias und die Thora identische Größen sind. — Allein dieselbe Auffassung war nachweislich noch älter. Paulus im Römerbrief und sonst geht unleugbar von derselben Grundauffassung aus, und es geht aus zwei Äußerungen Pauli unwiderleglich hervor, daß dieselbe Auffassung unbestritten in der römischen und der korinthischen Gemeinde die herrschende gewesen sein muß. Ist sie aber eine herrschende in Rom, so kann sie nicht von Paulus herrühren, da ja diese Gemeinde ganz ohne Paulus entstanden ist. Und wenn Paulus schon um das Jahr 58 die genannte Anschauung als so allgemein verbreitet voraussetzen kann, so muß sie sehr früh in der ersten Generation bestanden haben, sie muß geradezu gleichzeitig mit dem Christentum selbst sich eingebürgert haben. Die eine Stelle bei Paulus ist Röm 10, 4—11. Hier argumentiert er folgendermaßen: „Denn Christus ist des Gesetzes Endziel (τέλος), um jeden, der glaubt, zur Gerechtigkeit zu bringen. Denn Moses schreibt von der Gerechtigkeit durch das Gesetz: Der Mensch, der sie tut, der wird dadurch leben. Die Gerechtigkeit aus dem Glauben aber sagt so: Du sollst nicht in deinem Herzen sprechen: Wer wird zum Himmel hinauffahren? nämlich um Christus herunterzuholen oder: Wer wird in die Unterwelt hinabfahren? nämlich um Christus von den Toten heraufzuholen. Was sagt sie vielmehr? Das Wort ist dir nahe: in deinem Munde und in deinem Herzen, nämlich das Wort des Glaubens, das wir verkünden. Das heißt: Wenn du mit deinem Munde das Wort bekennst, daß Jesus der Herr ist, und in deinem Herzen glaubst, daß ihn Gott auferweckt hat von den Toten, so wirst du gerettet".

Das Merkwürdige hier ist nun, daß diese Stelle (Deut 30, 12—13), ganz entschieden gegen den Wortlaut des Textes und ohne Zweifel auch gegen ihren ursprünglichen Sinn messianisch angewendet wird. Denn die angeführten Worte werden im AT gar nicht von Christus, sondern ausdrücklich von dem Gesetz gesagt. Indem nun in dem Texte steht: „Wer wird zum Himmel hinauffahren um das Gebot Jahwes herunterzuholen", sagt Paulus einfach und als ganz selbstverständlich: Um Christus herunterzuholen! Ferner: Das Wort, das nah ist im Mund und Herzen, sind nach dem alten Text die Worte des Gesetzes, bei Paulus dagegen wird dafür als selbstverständlich substituiert das Bekenntnis von Jesus als dem Herrn! Die

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Voraussetzung ist demnach unbestreitbar der Gedanke, daß der Messias an die Stelle des Gesetzes getreten ist. Und zwar so, daß was im AT von dem Gesetz gesagt wird, in seiner Erfüllung vom Standpunkte „des Glaubens aus der Gerechtigkeit" ohne weiteres von dem Messias gesagt werden kann, und von den Jesusmessianisten als selbstverständlich auf den Messias Jesus angewendet werden darf. Wenn aber Paulus diese Argumentation in solcher Weise der römischen Gemeinde gegenüber geltend macht, mit der er nie zuvor gesprochen oder verhandelt hat, so kann das nur darauf beruhen, daß es bei den Messianisten schon ein feststehendes „Dogma" war, daß der Messias eben das Endziel war, nach dem das Gesetz tendiert, um sich in ihm als selbständiges Wesen aufzulösen, indem es in ihn ausmündet, so daß der erschienene Messias = dem Gesetz, und das Gesetz = ihm ist. Wäre das nicht eine stehende Voraussetzung, so hätte Paulus seine sonst ganz willkürliche Behandlungsweise des heiligen Textes wenigstens erklären, begründen und verteidigen müssen, ehe er darauf einen wichtigen Beweis baut, der überzeugen soll. Aber selbst in einer fremden Gemeinde konnte er die genannte Auffassung voraussetzen. Demnach war sie ein messianistisches „Dogma", dessen Ausbreitung sich mit der Ausbreitung der Kirche selbst deckten und dessen Entstehung in die älteste Zeit versetzt werden muß. Dasselbe ergibt sich aus der Stelle 1 Kor 10, 2—4: „Und alle (Israeliten in der Wüste) empfingen die Taufe auf Moses in der Wolke und im Meer, und alle aßen die gleiche geistliche Speise und alle tranken den gleichen geistlichen Trank, den sie tranken aus einem mitgehenden geistlichen Felsen, der Fels aber war der Messias."

Mit welchem Recht kann nun Paulus sagen, daß der Fels eben der Messias war? Wir sahen oben, daß die Vorstellung bei den Juden gang und gäbe war, daß die geistige Kraft in der Wüstenspeise, demnach auch in dem Wüstentrank die Thora war. Setzt man nun anstatt der Thora den Messias, weil das eben ohne weiteres identische Größen waren, so hat man den Gedanken, daß der Fels der Messias war! So wird der Gedankengang bei den Jesusmessianisten in Korinth gewesen sein. Das können wir aus unserer Stelle ersehen. Hierdurch wird das, was wir aus dem Römerbriefe ermittelten, bestätigt, und die allgemeine Verbreitung und das frühe Vorhandensein dieses Gedankens bewiesen.

Aus dieser Identität des Gesetzes und des Messias folgt natürlich, daß nach dem Erscheinen des Messias die Gültigkeit des Gesetzes als einer selbständigen Größe aufhört. Bei tieferem Nachdenken mußte diese Schlußfolgerung von den Jesusmessianisten gezogen werden.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Können wir nun nachweisen, daß diese Schlußfolgerung schon vor Paulus gezogen worden war? Ja, und zwar können wir nachweisen, woher Paulus, der Hauptsache nach, seine Auffassung hatte.

Die erste Gelegenheit, bei der Paulus den Jesusmessianismus kennen lernte, boten die Vorträge des Stephanus in Jerusalem. Diesen Vorträgen wird wahrscheinlich Paulus beigewohnt haben, wenn er nicht gar an den Disputationen gegen den Stephanus aktiv teilgenommen hat. Denn unter den Opponenten des Stephanus werden auch Juden von der kilikischen Synagoge, zu der Paulus damals gehörte, genannt. Jedenfalls war er mit den Meinungen des Stephanus genau bekannt, da er ja an seiner Verurteilung und der Hinrichtung beteiligt war, nachdem dessen jüdische Gegner in der Disputation unterlegen waren (Act 6, 8—15). Was war nun aber der positive Inhalt der Behauptungen des Stephanus gewesen? Wir können uns einigermaßen davon eine Vorstellung machen aus dem Inhalt der Anklage gegen ihn, die dahin lautet, daß er gegen das Gesetz und den Tempel geredet hätte, und daß er behauptet hätte, Jesus werde den Tempel zerstören und die Sitten ändern, welche Moses gegeben hat, daß er „Lästerworte geredet hätte auf Moses und Gott". Aus dieser Entstellung der Tatsachen können wir deutlich herauslesen, daß schon Stephanus die Gültigkeit des Gesetzes als einer selbständigen Größe verworfen hat. Das aber war für einen Juden unmöglich, wenn er nicht einen gleichwertigen Ersatz für das Gesetz aufstellte, und das wird nach derselben Anklage eben der Messias gewesen sein, da ja gesagt wird, daß Jesus die Sitten des Moses ändern würde (Act 6, 14). Mit anderen Worten: schon Stephanus hatte (und darin bestand wohl das originelle seiner Anschauung) aus jener Theorie von der Identität des Messias und der Thora jene Schlußfolgerung gezogen, aber alles spricht demnach dafür, daß die Theorie der Identität an sich schon vor ihm existierte. Aber woher stammte diese Theorie? Direkt von Jesus kaum; weil wir das bei den Synoptikern nicht ausgesprochen finden. Dagegen finden wir allerdings Äußerungen, die mit einer solchen Theorie als Voraussetzung wohl übereinstimmen, zum Beispiel, wenn er sagt, daß der Menschensohn Herr über den Sabbath ist und demnach sich in dieser Sache frei und ungebunden bewegen darf. Ferner liegt wohl der paradoxalen Parabel von dem, was in dem Menschen eingeht, und der ausgesprochenen Aufhebung der Speisegesetze: so sprach er alle Speisen rein (Mc 17, 19), dieser Identitätsgedanke zu Grunde. Denn das kommt einer Aufhebung der Speisegesetze gleich, wenn alle Speisen

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

rein gesprochen werden. Wenn also zwei so praktisch wichtige Gebote wie das von dem Ruhetag und von den Speisen, wozu noch die übrigen levitischen Reinheitsgebote kommen, aufhören, so ist eigentlich die Thora als selbstgültige Größe aufgehoben. Das sind aber lauter Anwendungen des „Dogmas" von der Identität des Messias und der Thora. Dasselbe ist wohl auch der Fall mit dem Rätselwort über das Gesetz, in dem kein Jota oder Häkchen vergehen soll. Das führt uns zu der Vermutung, daß der Identitätsgedanke schon damals vorhanden war, als ein Hauptsatz in der Lebensanschauung der Messianisten, aus deren Kreis Jesus selbst hervorgetreten war. Diese Messianisten bildeten neben den Sadduzäern, Pharisäern und Essäern eine besondere religiöse Richtung im Volke. Man nannte sie „die Stillen im Lande", „die Wartenden" und der Inhalt ihrer Erwartung war „die Tröstung Israels" und „die Erlösung Jerusalems" durch den Messias (Lc 2, 25—38). Dieser Richtung gehörten Leute wie Simeon und Anna, Zacharias und Elisabeth mit dem Täufer, Joseph und Maria, wahrscheinlich auch Zebedäus und seine Familie an, überhaupt die Kreise, aus denen die meisten Jünger Jesu entstammten. Die geistige Nahrung sogen die Leute dieser Richtung — abgesehen von der hl. Schrift — aus den Apokalypsen. Es ist bezeichnend, daß in dem Briefe des Judas, der aus diesen Kreisen stammt, zwei Apokalypsen als kanonische Autoritäten angeführt werden. Diese Leute gehörten augenscheinlich überwiegend den bescheideneren Schichten der Gesellschaft an. Ohne eigentliche Organisation scheinen sie eine geistige Brüderschaft gebildet zu haben. Sie besuchten einander, sprachen gleichgesinnte Gedanken und Hoffnungen mit einander aus, verglichen Erlebnisse und die erfahrenen Führungen Gottes mit einander, so wie Maria und Elisabeth (Lc 1, 39—56). Nach dem Vorbilde der Apokalyptiker deuteten sie in weiter Ausdehnung die heilige Schrift, sowohl die eigentlichen Prophetien wie andere Stellen, messianisch. Selbst solche Stellen, die ursprünglich nicht messianisch gedacht und gemeint waren, legten sie auf diese Weise aus. Man könnte fast sagen: die ganze Schrift atmete ihnen den Messias.

Wie die Schrift θεοπνευστός war d. h. deum spirans (so faßt H. Cremer diesen Ausdruck auf), so war sie zugleich Messiam spirans. Dadurch, daß ihnen der Messias in der Religion der Kern und Stern, das Herz und das lebendige Zentrum war, traten sie ganz folgerichtig, ganz unvermeidlich in Gegensatz zu den Pharisäern, welche ganz natürlich nicht besonders messianisch gestimmt waren. Diese hatten zwar den Messias in ihren Glaubensartikeln, allein messianisch orientiert waren sie nicht. Die Pharisäer waren eben Nomisten, das Gesetz

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

war ihnen in der Religion alles, neben demselben konnte der Messias als das Herz der Religion nicht existieren. Und umgekehrt mußte für die Messianisten der Messias den Platz des Gesetzes einnehmen, und der Gedanke von der Identität dieser beiden Größen schon in Gottes Haushaltung in früheren Zeiten mit seinem Volk drängte sich ihnen mit logischer Notwendigkeit auf.

Kann man irgendwie bei den Messianisten diese Identifikation spüren? Es scheint so. Wenigstens sind Spuren vorhanden in Äußerungen, die eben unter Voraussetzung der unbestrittenen Geltung dieser Theorie unter den Messianisten sich am besten begreifen lassen. Der alte Simeon sagt, daß der Messias ein Licht sein soll zu Offenbarung für alle Heidenvölker (Lc 2, 30—32). Nach Micha 4, 2 und Jes 2, 3 ist es dagegen die von Zion ausgehende Thora, welche über die ganze Welt hinleuchten, alle Völker herbeilocken und die messianische Friedensära heraufführen soll. Also haben wir hier den Gedanken von jener Identität lebhaft vor Augen in dem Munde des Führers der Messianisten. Wir können von hier aus den Ursprung jener Identifikation sogar sehen. Den Messianisten war natürlich der Ebed-Jahwe des Deuterojesaia = Messias. Nun wird bei Jesaia der Ebed-Jahwe (d. h. Messias) eine „διαθήκη des Volkes“ (בְּרִית עָם) und „ein Licht der Heiden“ (אוֹר גּוֹיִם) genannt Jes 42, 6. Aber dieses „Licht der Heiden“ ist nach Jes 2, 3 die Thora. Demnach: Thora = Messias.

Mathematisch aufgestellt:

Ebed-Jahwe = Messias.
Ebed-Jahwe = Licht der Heiden.
Licht der Heiden = Messias.
Aber: Licht der Heiden = Thora.
Thora = Messias.
Ferner: Ebed-Jahwe = Messias = διαθήκη.
διαθήκη = Thora.
Thora = Messias.

Dies ist nicht lauter Konstruktion von mir. Denn im Barnabasbrief wird Jes 42, 6 in obiger Weise verwendet, zum Beweis, daß Christus est nova lex (Kap. IV). Das war also bei späteren Jesus-Messianisten. Die Umdeutung von Jes. 2, 3 durch Simeon zeigt, daß der Prophet schon damals so aufgefaßt wurde im messianistischen Hauptquartier. Und näher betrachtet ist es nur eine unvermeidliche messianistische Schlußfolgerung. Wir sehen vor Augen die Entstehung jener „Grunddogmas“.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Aus derselben Voraussetzung ist wohl das Wort Jesu gesprochen: Alle Propheten und das Gesetz weissagten bis Johannes (Mt 11, 13). Jetzt tritt nach diesem Worte ein anderer Zustand ein, ein Zustand der Erfüllung jener Weissagungen, und diesen Zustand hat Gott vor Weisen und Verständigen (d. i. den Schriftgelehrten und den Pharisäern) verborgen und es Unmündigen geoffenbaret. Das Joch — meiner Ansicht nach das Joch der Thora nach pharisäischer Observanz — wird ihnen abgenommen, und statt dessen wird das sanfte Joch und die leichte Last des Messias zur Erquickung der Seelen ihnen auferlegt (Mt 11, 25—39). Es ist gewiß nicht ohne Bedeutung, gerade weil die Evangelien sachlich komponiert sind, daß das folgende Kapitel von der Abschaffung des nomistischen Sabbatjoches handelt und den daraus folgenden flammenden Zusammenstößen mit den Nomisten. Beide verstehen, daß es ein Kampf auf Leben und Tod ist.

Das war es auch, was Paulus so lebhaft erfuhr. Ihm war bis jetzt das Gesetz ein hartes Joch und eine schwere Last gewesen. Die Pharisäer gaben das gern zu. Das Gesetz sollte eben eine furchtbare Last sein. Denn je nach dem Gewicht, mit dem es drückte, wurde die Größe des Lohns dafür bestimmt. Das war auch mit eine Ursache dafür, daß die Theorie des Stephanus dem Paulus lästerlich vorkam. Außerdem war ja — das stand damals bei Paulus fest — jedenfalls Jesus von Nazareth nicht der Messias. Doch wird das Zeugnis des Stephanus und vor allen Dingen sein herrlicher Tod einen gewaltigen Eindruck auf den sehr empfänglichen Paulus gemacht haben (Act 7, 55—60). Nicht nur erfährt man überhaupt unvermeidlich eine gewisse Prägung durch einen geistesmächtigen Gegner, sondern hier schien noch dazu das Leben dieses Mannes und dieser Gemeinde darauf zu deuten, daß es ein Frühlingsleben war; auch der große Lehrer Pauli Gamaliel hatte diesen Eindruck. Doch andererseits: dieser Jesus war ja nunmehr ein toter Mann! Und Paulus würde dafür sorgen, daß die ganze Gemeinde bald der Vergangenheit angehörte. Mit dieser Absicht zieht er nach Damaskus. Aber gerade dort zeigt ihm Gott, so daß er es mit Augen sieht und mit Ohren hört, daß Jesus lebt und zwar zur Rechten Gottes im Himmel. Er erlebt dasselbe Gesicht wie Stephanus auch. Demnach: Stephanus hat recht! wird Paulus sich gesagt haben. Kein Wunder, daß Paulus damit auf den Gedankengang des Stephanus eingeht, daß Jesus als Messias den Platz des Gesetzes in der Religion eingenommen hat. Denn hat der Mann recht gehabt bezüglich der Grundlage, daß Jesus der Messias ist, so wird er wohl auch in den Schlußfolgerungen recht haben. So wird

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Paulus gedacht haben, um so mehr, als es seinem logisch denkenden Geist einleuchtete.

Und Paulus, der gelehrte Rabbi, versteht ja besser als irgend ein anderer den ganzen Zusammenhang. Weiß er doch genau, wie das Gesetz ein so drückendes Joch geworden ist. Zuerst hatte man das geschriebene Gesetz Gottes in 613 Gebote aufgeteilt (מִצְוֹת, ἐντολαί). Das Gesetz konnte deshalb als ein „Gesetz der Gebote" charakterisiert werden. Um dieses eigentliche Gesetz Gottes hatte man ferner einen „Zaun" von ungefähr 2000 Satzungen aufgestellt. Diese letzteren nannte man auf griechisch δόγματα: νόμος τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν, das war das Palladium des pharisäischen Nomismus, das war der Pharisäismus in kurzem Begriff.[1]

Die Wirkung der Außerrechtsetzung dieser so geschilderten Thora, welche Paulus an dieser Stelle (Eph 2, 14ff.) vor Augen hat, das ist die Friedensstiftung zwischen Heiden und Juden. Diese so aufgefaßte und gehandhabte Thora war nämlich an sich eben das Feindschaftstiftende zwischen Israeliten und Gojim. Eben die heidnische Unreinheit, die durch Genuß von Schweinefleisch und allerlei unreinen Speisen in jüdischen Augen bewirkt wurde, gab den Juden einen fortwährenden Anlaß zu jener höhnischen Verachtung der anderen Völker, welche für immer die „Scheidewand des Zaunes" zwischen beiden bilden würde. Daß überhaupt jene pharisäische Zerspaltung des Gesetzes die Ursache jener Feindschaft war, das wird Paulus zuerst klar eingesehen haben. Eben Christi Person, indem Er die Rolle der Thora übernimmt, ist der Friede, der Vereinigende (Eph 2, 14). In dieser Zusammenfügung ist Er der Eckstein (Eph 2, 20).

Es fällt ein eigentümlich klares Licht auf die verschiedenen Äußerungen Pauli über das Gesetz von dieser Theorie der Identität Christi und der Thora aus.

Betrachten wir das in aller Kürze.

Eine zentrale Stelle ist Röm 8, 1—2. „Eben darum gibt es jetzt keine Verdammnis für die, die in Christo Jesu sind: denn das Gesetz des Geistes des Lebens in Christo Jesu hat freigemacht von

[1] Auch Ritschl hat das eingesehen: „Die Empfindung des Druckes, der Beschränkung, der Unseligkeit ist an die atomistische Auffassung der vielen einzelnen Gebote gebunden; das Gesetz als Gesamtausdruck der göttlichen Wahrheit und Gerechtigkeit erscheint jenen Dichtern als der Grund ihrer gesteigerten sittlichen Freiheit, als die Nahrung ihrer eigentlichen Persönlichkeit, also die stetige Erweisung der göttl. Gnade" (Ps 26, 3) (Entsteh. d. altkath. Kirche, S. 111).

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

dem Gesetze der Sünde und des Todes". Hier treten Christus und die Thora in direkten Gegensatz gegen einander. Denn jenes Gesetz der Sünde und des Todes ist eben die Thora. Sie wird so genannt, obschon sie an sich gut ist, weil, wie es früher hieß, „die Sünde hat das Gesetz benützt um alle Lüste in mir ins Leben zu rufen; denn ohne das Gesetz fehlt der Sünde das Leben. Ich aber lebte ohne Gesetz so dahin; wie jedoch das Gebot kam, da kam neues Leben in die Sünde, für mich aber der Tod. Und so schlug das Gebot, dessen Zweck Leben ist, für mich zum Tode aus" (Röm 7, 8—10). Indem nun Christus an die Stelle des Gesetzes tritt, so gilt es: „Ist Christus in euch, so heißt es beim Leibe: tot um der Sünde willen, beim Geist: Leben um der Gerechtigkeit willen; wohnt aber der Geist dessen, der Jesum von den Toten erweckt hat, in euch, so wird der, der Christus Jesus von den Toten erweckte, auch eure sterblichen Leiber mittelst seines in euch wohnenden Geistes lebendig machen" (Röm 8, 10. 11).

Wir werden nun in einer ganz anderen Weise die eigentümliche Argumentation Pauli Röm 6, 15—7, 6 verstehen.

Der zu beweisende Satz ist: nicht wollen wir sündigen, weil wir nicht unter dem Gesetze, sondern unter der Gnade sind.

Das beweist er, indem er zeigt, daß die Ehe mit dem Gesetz — denn eine solche existierte früher — durch den Tod des einen Ehegatten gelöst ist.

Es ist nun leicht zu ersehen, wie diese Ausführung eine besonders überzeugende Kraft hatte.

Wie wir sahen, war die Thora, Jahwes Tochter, die Gattin der israelitischen Gemeinde. Wenn nun Christus an die Stelle der Thora eintritt, so erscheint er als Gottes Sohn und Ehegatte der Gemeinde. Der Akt jener Vermählung hatte stattgefunden durch die Beschneidung (die mit Händen gemachte), diese Vermählung der Gemeinde mit dem Messias ist durch die Taufe vollzogen worden. Dieselbe ist nämlich die christliche Beschneidung, das wird ausdrücklich gesagt Kol 2, 11 „In Christo wurdet ihr auch beschnitten mit einer Beschneidung, die nicht mit Händen gemacht ist, durch das Ausziehen des Fleischleibes, durch die Beschneidung Christi, da ihr mit ihm begraben wurdet in der Taufe". Dieselbe Betrachtung liegt auch der schönen Epheserstelle zu Grunde, wo Paulus die Männer vermahnt zur Nachahmung Christi in seiner Liebe zur Gemeinde: Christus hat die Gemeinde geliebt und sich selbst für sie dargebracht, damit er sie heilige, nachdem er sie gereinigt hatte durch das Wasserbad mit dem Worte (Eph 5, 25. 26). Demnach: Die Gemeinde

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

war früher mit der Thora vermählt. Und nun argumentiert er mit zwingender Logik: Wie die Ehepflicht durch den Tod aufhört: „demgemäß seid nun auch ihr, meine Brüder, getötet für das Gesetz mittelst des Leibes Christi, um einem Anderen zu eigen zu werden, dem der von den Toten auferweckt ward, damit wir Gott Frucht bringen. Denn da wir im Fleische waren, bewiesen sich die durch das Gesetz erregten sündlichen Leidenschaften wirksam an unseren Gliedern, Frucht zu bringen für den Tod. Nun aber sind wir für das Gesetz ausgetan, weil wir gestorben sind mit dem, wodurch wir gebunden waren, so daß wir nun dienen im neuen Geisteswesen und nicht im alten des Buchstabens“ (Röm 7, 4—6).

Ebenso überzeugend ist die andere Seite des Verhältnisses: Die Pflicht des Gehorsams gegen den neuen Ehegatten, Christus, „Wisset ihr nicht, daß wem ihr euch darbietet als Knechte zum Gehorsam, dem seid ihr verschrieben als Knechte zum Gehorsam, sei es der Sünde zum Tod oder dem Gehorsam zur Gerechtigkeit? Dank aber sei Gott, daß ihr zwar Knechte der Sünde waret, von Herzen aber gehorsam wurdet gemäß dem Lehrtypus, zu dem ihr gebracht wurdet, daß ihr von der Sünde befreit zu Knechten der Gerechtigkeit gemacht wurdet“ (Röm 6, 16. 17).

Aus demselben Gedankengang entsprungen ist selbstverständlich der Beweis gegen die Frage: Wollen wir bei der Sünde bleiben, damit die Gnade um so größer werde? Nämlich: „Wir sind mit Christo begraben worden durch die Taufe auf den Tod, damit, wie Christus auferweckt wurde von den Toten durch die Herrlichkeit des Vaters, so auch wir im neuen Stande des Lebens wandeln sollen . . . . . in der Erkenntnis, daß unser alter Mensch mitgekreuzigt ward, damit der Leib der Sünde vernichtet werde“ (Röm 6, 3—6).

Daß Christus nun das Gesetz ablösen mußte, das hat darin seinen Grund, daß die Thora ihren Zweck verfehlte, weil „die Thora geistig, der Mensch aber fleischlich ist“ (6, 14). „In Christo aber ward das Fleisch im Menschen getötet, der Geist lebt“. So Gal 2, 19. 20: „Ich bin ja dem Gesetze gestorben durch das Gesetz, um Gott zu leben; ich bin mit Christo gekreuzigt, ich lebe jetzt nicht als mich selbst, es lebt in mir Christus; sofern ich aber noch im Fleische lebe, lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich selbst für mich hingegeben hat“.

Indem eine wirklich lebendige Person statt der symbolisch gedachten Hypostase, der Thora, mit dem Menschen sich vereinigt, geht sie ins

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Herz hinein und wird innerliches Prinzip. Somit wird das neue Regime ein Regime der Freiheit, und Christus ein Gesetz der Freiheit. Hiermit nimmt das Wort Gesetz einen höheren, von dem antiken verschiedenen Sinn an, nämlich jenen modernen von Norm oder Regel, die die geistige oder materielle Welt (Kosmos) beherrscht: Die Ursache ist, daß der Geist sich so hoch in Christo erhebt, daß er über weite Strecken der Zukunft hinschaut. Es gab dem Paulus eine weite Perspektive, wenn er sagen konnte: „Der Herr (Jesus) ist der Geist. Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit. Wir alle aber, die wir mit aufgedecktem Angesicht uns von der Herrlichkeit des Herrn bespiegeln lassen, werden in dieses selbe Bild verwandelt von Herrlichkeit zu Herrlichkeit als vom Herrn des Geistes aus“ (2Kor 3, 17. 18).

Ehe indes Christus sich mit der Gemeinde vermählen konnte, mußte er sie erst loskaufen von der Knechtschaft des Gesetzes: „Christus hat uns losgekauft vom Fluche des Gesetzes, da er für uns ein Fluch wurde“ (Gal 3, 13). Der Fluch hat sich an Christus erschöpft, er konnte nicht mehr den Menschen fluchen.

Nun bleibt aber noch ein wichtiges Rätsel übrig, nämlich folgendes: Christus war schon im alten Bunde in der Tat das Gesetz, warum denn nun dieser Gegensatz zwischen beiden, warum soll das Eine untergehen und der Andere aufgehen? Und: das Gesetz war ja einst Gottes Wille, wie kann dieser außer Kraft treten? Die Antwort ist: Die Thora war allerdings Christus, das heißt aber, sie war eine zeitgeschichtlich beschränkte Erscheinung desselben. Thora war allerdings der Wille Gottes, aber normiert gemäß dem Kindesalter der Menschheit. Und derselbe Erzieherwille und die gleiche Erzieherweisheit, dasselbe Prinzip kann sehr wohl nach der Mündigkeit eine solche Umbildung in der Anwendung erleiden, daß es einem relativen Gegensatz gleichkommt. Das können am besten wir, die wir unter dem Zeichen der Evolution leben, verstehen. Um so großartiger ist der wahrhaft evolutionistische Gesichtspunkt des Paulus Gal 3, 21—4, 17.

Der vorige Zustand war ein Zustand, welcher während der Zeiten der Kindheit berechtigt war. Hier war die Unfreiheit ebenso notwendig, wie jetzt in den Zeiten des mündigen Mannesalters die Freiheit das einzig Richtige war. „Bevor der Glaube kam, waren wir verwahrt unter dem Gesetz, eingeschlossen für den Glauben, der erst enthüllt werden sollte“ (Gal 3, 23). Das Gesetz umschloß die zarten, kindlichen Glieder wie eine beschützende Decke. Und die Unfreiheit diente der Entwickelung. So ist das Gesetz unser Erzieher auf Christus geworden

9. 5. 1903.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

(3, 24). Jeder Sohn, auch ein Königssohn, bedarf solcher Unfreiheit im Kindesalter, gleichwie sie Pädagogen brauchen, welche sie auf die kommende Freiheit vorbereiten. Nachdem aber die Erfüllung der Zeit kam, ist die Gemeinde und jedes Glied derselben nicht mehr Kind, sondern vollmündiger Sohn und Erbe. Demnach: „So bist du nicht mehr Knecht sondern Sohn, und wenn Sohn, dann auch Erbe durch Gott" (4, 7). Nunmehr kann nur die Freiheit der Entwickelung, dem Wachstum dienen. So ordnen sich die beiden Gegensätze: Knechtschaft und Freiheit demselben Zwecke, demselben weisen Willen Gottes unter. Somit ist das Problem gelöst durch die Kategorie der Evolution, und somit auch auf diese Weise bewiesen, daß das Gesetz Christus oder Christi ein Gesetz der Freiheit ist.

Gleichzeitig wird hierdurch klar, daß Paulus recht hat, wenn er sagt: „Folgt daraus, daß wir das Gesetz austun durch den Glauben? Nimmermehr! Sondern wir richten es auf" (Röm 3, 31). Wir richten es auf, indem — erstens erkannt wird, daß bis jetzt das Gesetz als selbständige Größe sein historisches Recht gehabt; zweitens indem wir erkennen, daß das Gesetz sein Endziel in Christus hat (Röm 10, 4). Das besagt: 1. daß das Gesetz als Zwangsjoch und selbständige Größe ein Ende hat, 2. daß es in Christum einmündet. Es mündet in ihn ein wie ein Fluß in einen See. Man kann sagen, daß der Fluß sich zum See erweitert. Man kann auch sagen: der See enthält alle Partikeln, welche im Fluß waren. Man kann endlich sagen: Der Fluß erleidet mit dem Aufgehen in den See eine Umbildung. So auch das Gesetz. Es erweitert sich und wird Christus. Christus enthält alle Bestandteile des Gesetzes, und so zwar, daß dieses eine Umbildung erleidet. Demnach gehen z. B. die Opfer in Christus unter, Er ist das Passahlamm, das Opfer bleibt Passahlamm, und doch ist das Alte verschwunden, siehe alles ist neu geworden. Sabbath bildet sich in den Sonntag um, verschwindet aber nicht. Die levitischen Reinheiten wandeln sich in sittliche Reinheiten um. Und so überall. Demnach: bei allen Umwälzungen, welche die Gemeinde vollzog, hat sie trotzdem doch nicht mit dem Grundsatz gebrochen, den Jesus aussprach: Denket nicht, daß ich gekommen sei, das Gesetz und die Propheten aufzulösen; nicht aufzulösen bin ich gekommen, sondern zu erfüllen (und zu einer idealen Vollendung, zu der von Gott bestimmten und beabsichtigten Größe alles zu bringen). Denn wahrlich, ich sage euch, bis der Himmel und die Erde vergehen, soll auch nicht ein Jota oder ein Häkchen vom Gesetze vergehen, bis alles wird geschehen sein (Mt 5, 17. 18). Als das Wort gesprochen wurde, war es ein

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Rätselwort. Jesus hatte die Gewohnheit, sich mitunter schwerverständlich auszudrücken, teils um damit die unwertvollen Bestandteile seiner Anhänger auszuscheiden, wie der Täufer geweissagt von ihm: Er hat seine Wurfschaufel in der Hand, und er wird seine Tenne rein machen und seinen Weizen in die Scheune bringen, die Spreu aber verbrennen mit unverlöschlichem Feuer (Mt 3, 12). Teils damit er durch das Hemmen, das Aufhalten des Gedankens eine Vertiefung darin erzwingen könnte. Er hat diesen Zweck hier reichlich erreicht. Solche Rätselworte hat er mitunter den intimeren Jüngern aufgelöst. So das von dem, was in den Menschen eingeht (Mt 15, Mc 7). Meistens hat er die Paradoxen nicht gelöst, einfach weil er das damals nicht konnte, da die Zeit noch nicht dazu reif war. So verstand erst die Gemeinde das angeführte Rätselwort. Der Hebräerbrief ist unter anderem ein Kommentar zu dem Rätselwort Mt 5, 18.

Schon Paulus hat eine weitere Übertragung der Attribute der Thora auf den Messias vorgenommen. So, wenn er Christus das Ebenbild Gottes nennt (2Kor 4, 4). Ferner: Christus ist der Erstgeborene aller Schöpfung; denn in ihm ward alles geschaffen im Himmel und auf Erden, das Sichtbare und das Unsichtbare, Throne, Hoheiten, Herrschaften, Mächte, alles ist durch ihn und auf ihn geschaffen, und er ist vor allem, und alles besteht in ihm (Kol 1, 15—17). Oder war diese Übertragung schon vor Paulus gemacht, als Anwendung des Grunddogmas der Messianisten?

Auf derselben Linie wie das Obige liegt Kol 2, 8 ff.: „Sehet zu, daß euch nicht jemand beraube mittels der Philosophie und leeren Truges nach menschlicher Überlieferung, nach den Elementen der Welt und nicht nach Christus. Denn in ihm wohnt all die Fülle der Gottheit leiblich und ihr seid in ihm erfüllt, der da ist das Haupt jeder Herrschaft und Gewalt, in welchem ihr auch beschnitten wurdet mit einer Beschneidung, die nicht mit Händen gemacht ist".

Einmal hat Paulus diese Voraussetzung seiner ganzen Gesetzeslehre gewissermassen ausgesprochen: Koll 2, 16: „So soll euch nun niemand richten über Speise oder Trank oder in betreff eines Festes oder Neumonds oder Sabbats. Das ist der Schatten des Zukünftigen; der Körper aber ist Christi (ἅ ἐστι σκιὰ τῶν μελλόντων, τὸ δὲ σῶμα τοῦ Χριστοῦ). Sinn: Der Körper des Schattens gehört Christo, d. h.: Jene Gebote der Thora sind an sich realitätslos, führen eine Art Leben nur so lange nicht die Wirklichkeit erscheint. Die Realität jener Thora-Gebote ist aber Christus, überhaupt: Die Realität der Thora ist Christus. Thora und Christus sind identisch wie Schatten und

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Körper, d. h. der Körper ist die Hauptsache und der Schatten wird mit dem Anbruch der Nacht naturgemäß verschwinden.

Kann man aber nun außerhalb des paulinischen Kreises irgend eine Überlieferung nachweisen von dieser Auffassung von Christo als dem neuen Gesetz, wenn wir auf die apostolische Literatur Bezug nehmen? Mit voller Sicherheit kaum. Doch huldigt Jacobus einer Auffassung, die jedenfalls am besten mit jener Identitätstheorie übereinstimmt. Dabei ist auch zu bemerken, daß Paulus, obschon er nachweislich das Gesetz und den Messias gleichsetzt, was die Zitierung Cap. 10 unzweifelhaft macht, doch nie die Theorie an sich in ganz direkter Weise vorträgt. Sie ist nur die latente Voraussetzung und dieselbe wird demnach so selbstverständlich, den Lesern so geläufig gewesen sein, daß sie nicht direkt vorgetragen zu werden brauchte. So kann es auch bei Jacobus gewesen sein.

Zweimal spricht er von dem Gesetz der Freiheit, Jac 1, 25: „Wer hineingesehen in das vollkommene Gesetz der Freiheit und dabei blieb, wer nicht ein vergeßlicher Hörer war, sondern ein wirklicher Täter, der wird selig sein in seinem Tun".

Wie läuft doch dieser Satz parallel mit jener paulinischen Stelle: „Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit. Wir alle aber, die wir mit aufgedecktem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn (Jesu) im Spiegel geschaut, werden in dieses selbe Bild verwandelt von Herrlichkeit zu Herrlichkeit als vom Herrn des Geistes aus" (2Kor 3, 11. 18).

Das Hineinschauen in das vollkommene Gesetz der Freiheit und das Hineinschauen in die Herrlichkeit des Herrn (die Herrlichkeit im Antlitze Christi 2Kor 4, 6) scheinen hier auf derselben Vorstellung zu beruhen, zumal da auch bei Jac in dieser Verbindung von einem Schauen im Spiegel die Rede ist (1, 23).

Die andere Stelle ist Jac 2, 12. 13: „Redet so und handelt so wie Leute, die durch das Gesetz der Freiheit gerichtet werden sollen. Denn das Gericht ist unbarmherzig gegen den, der nicht Barmherzigkeit tut. Barmherzigkeit darf herabsehen auf das Gericht".

Es ist vielleicht von Belang, daß gerade in dieser Verbindung gesprochen wird von „dem schönen Namen, nach welchem ihr benannt seid" (2, 7), und das ist Christi Name. Infolgedessen werden die Leser durch ein Gesetz der Freiheit gerichtet. Wie anders als in Christo, als indem der persönliche Christus das innerliche Gesetz geworden ist, kann ein Gesetz durch Freiheit gekennzeichnet sein?

Jene Identifikation der Thora und des Messias Jesus und der Anwendungen davon nennt Paulus „ein Mysterium, das verborgen war

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

vor den Weltzeiten in Gott, dem Schöpfer aller Dinge, damit jetzt kund getan werde den Herrschaften und Mächten in der Himmelswelt durch die Gemeinde die mannigfaltige Weisheit Gottes (Eph 3, 9. 10). Besonders bezieht sich das auf die Anwendung der Theorie dahin, daß die Heiden und Juden eins geworden sind. Eine andere Stelle dagegen bezieht sich auf die Ehe des Messias mit der Gemeinde. „Dieses Mysterium ist groß, ich meine von Christo und von der Gemeinde" (Eph 5, 32).

Nach diesen Äußerungen dürfte die Sache die sein, daß jenes Gleichsetzen zwar von den Messianisten vorweggenommen war, daß aber die ungeahnten Schlußfolgerungen aus dieser Theorie der Gemeinde erst nach der Auferstehung Christi und sehr allmählich aufgegangen sind. So dem Petrus die Gleichberechtigung der Heiden sogar erst nach besonderer Offenbarung und Erfahrung (nach Act 10), und trotzdem war das Verständnis des Mysteriums ihm nicht ganz ins Blut übergegangen (Gal 2, 11—13).

Noch ist zu berücksichtigen das sogenannte Aposteldekret zu Jerusalem bezüglich der paulinischen Heidenmission. Was hier die Muttergemeinde (oder deren Mehrheit, die gewiß aus „messianistischen" Kreisen stammte, im Gegensatz zu der pharisäischen Minderzahl) unter Leitung des judenchristlichen Jacobus sagt, geht auf eine Entlastung aus. Man will eben nicht mehr „Gott versuchen", indem man „ein Joch den Jüngern auf den Nacken legt, welches weder die damaligen Juden noch die Väter zu tragen vermocht haben", wie Petrus sagt. Statt dessen tritt Jesus und seine Gnade ein (Act 15, 10. 11). Das „Joch" ist eben „die Thora der Gebote in Satzungen". Also: die nämliche Voraussetzung: der Messias nimmt den Platz des Gesetzes ein. Ebenso bezeichnend ist, was als unerläßlich verlangt wird: Enthaltung vom Genuß des Götzenopfers, des Blutes und des Erstickten und von der Unzucht (Acta 15, 29). Das war aber, was man von den Proselyten des Judentums verlangte. Denn mit Ritschl (Entst. d. altkath. Kirche² S. 129. 30) nehmen wir an, daß unter „Unzucht" eben Ehe in den in der Thora verbotenen Verwandtschaftsgraden gemeint ist. Da nun, wie Ritschl bemerkt, die Haltung jener „noachitischen" Gebote keine religiöse und nationale, sondern nur noch eine soziale Bedeutung hat, so wird Christus eben die Grundlage der Gemeinschaft und damit die wirkliche Grundlage der Religion, er wird auch den ehemaligen Juden, was das nicht zu tragende „Joch" der Thora gewesen. Wenn jemand noch das Gesetz beobachtet, so ist das nunmehr private Liebhaberei, alte Gewohnheit oder Ähnliches. Das ganze Verhältnis ist nicht Konzession,

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

sondern vom jüdischen Standpunkt ganz prinzipiell, aber doch nur möglich auf Grundlage der Identität des Messias und der Thora, d. h. Identität als die des Körpers und des Schattens. Daß man sich speziell auf die Proselytengelübde beschränkt, hängt gewiß damit zusammen, daß Paulus in seiner Heidenmission, wie oben gezeigt, die Proselyten besonders vor Augen hatte. Er wird deshalb für diesen Standpunkt plädiert haben. Und die Messianisten konnten nicht gut die Konsequenz abweisen.

Was den Hebräerbrief betrifft, so sind wir in weiter Ausdehnung mit Ritschl[1] einig, doch mit den Modifikationen, die von unserem Standpunkte bedingt sind. Der Brief ist gewiß an die jerusalemische Gemeinde gerichtet und stammt von einem Mann mit einem dem der Urapostel ähnlichen Standpunkt. Nun meinen wir aber, daß unsere Voraussetzung besonders gut die Eigentümlichkeiten des Briefes erklärt. Die im Briefe bekämpfte Gefahr stammt von der pharisäischen Fraktion, welche nach Act 15 und 21 sowie dem Galaterbriefe als eine sehr energische, agressive Minorität erscheint, die natürlich in Jerusalem mit seinem bezaubernden Kultus besonders gefährlich werden konnte. Dieser Fraktion lag die Wiedereroberung für das Gesetz nach allen Beziehungen natürlich am Herzen. Der urapostolische Standpunkt stammt aus Messianistenkreisen und der Hebräerbrief ist nur ein ins feinere ausgeführter, zu geistreicheren Höhen hinaufgebauter Kommentar des messianistischen Grunddogmas. („Darum wollen wir das Anfangswort von Christus dahinten lassen und uns zur Vollkommenheit erheben" Hebr 6, 1). Da nun die Aussagen Pauli von der Hoheit und Würde Jesu eine Übertragung (in etwas potenziertem Maßstabe) von Attributen der Thora auf den Messias sind, so erklärt sich daraus die Verwandtschaft dieser Ideen mit denen des Paulus. Es sind eben Schwesterideen. Daß die Belehrung des Briefes Wirkung gehabt und dazu beigetragen hat, die urapostolische Fraktion zu bewahren, welche wir in den Nazaräern bei Hieronymus wiedererkennen, wie Ritschl klar beweist, das hängt damit zusammen, daß die Argumente eben Folgerungen aus dem Grundstandpunkte der Fraktion sind und deshalb ins Zentrum treffen.

Sonstige Spuren von dieser Voraussetzung in urchristlicher Zeit sind vorhanden, wenn wir den Barnabas-Brief zwar nicht dem bekannten Apostelfreund, aber doch, mit Weizsäcker (Zeit Vespasians) und

[1] Altkath. Kirche[2] S. 152 ff.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Hilgenfeld (Zeit Nervas) dem apostolischen Zeitalter zuschreiben.[1] Denn dieser Brief spricht von „dem neuen Gesetze Christi, das ohne das Joch des Zwangs ist". Die Aufgabe ist, „daß die Liebe Jesu besiegelt werde in unseren Herzen zur Hoffnung auf jenen Glauben". Nach dem Vorgange des Hebräerbriefes werden die verschiedenen Typen der alttestl. Gesetzlichkeit als in Jesu erfüllt erklärt and damit als Gebote weggefallen, nach allegorischer Deutung.

Vollends im 2ten Jahrhundert haben wir die Theorie bei Justin deutlich und ausdrücklich ausgesprochen: Als ein ewiges und vollkommenes Gesetz ist uns Christus gegeben und als ein zuverlässiges Testament (διαθήκη πιστή), mit welchem weder Gesetz noch Vorschrift noch Gebot" (verbunden ist) Dial. 11.

Ritschl mag recht haben, wenn er sagt: „man darf hinter diesen Ausdrücken den erhabenen Gedanken nicht suchen, der darin zu liegen scheint; denn Justin versteht unter dem neuen Gesetze doch nur einen Komplex von Geboten, wie das mosaische ist, und Christus selbst wird demnach einfach als Gesetzgeber dem Moses gegenübergestellt" (cap. 12. 14. 18 S. 299). Mag sein! Dafür gehört Justin auch einer Epigonenzeit an. Jedenfalls hat er nicht die Theorie an sich aus den eigenen Fingern gesogen. Der erhabene Gedanke gehörte der großen Zeit an. Und was die genial schaffende Grundlegungszeit aus dem „erhabenen Gedanken" machen konnte, das hat uns nicht ein Barnabas, sondern ein Paulus und ein Johannes gezeigt!

[1] Ritschl und Harnack setzen ihn Anfang des 2ten Jahrh. an. Die äußeren Zeugnisse aus dem Altertume für Barnabas als den wirklichen Verfasser sind übrigens einstimmig.

[Abgeschlossen am 29. April 1903.]

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Der Märtyrertitel.

Von F. Kattenbusch in Giessen.

Die alte Kirche kannte einen κλῆρος (ordo) τῶν μαρτύρων, Eusebius H. E. (ed. Schwegler) V, 1, 26, 48 u. ö. Die Märtyrer bildeten ein τάγμα für sich unter den πιστοί, speziell auch unter den ὁμολογηταί. Als μάρτυρες bezeichnete man diejenigen, die für ihr Bekenntnis, daß sie Christen seien, Leiden oder, das ist der eigentlich entscheidende Punkt, den Tod erduldet hatten. Mir scheint, daß die Frage, wie die Märtyrer zu diesem ihrem Titel gekommen sind, noch nicht wirklich geklärt ist. Gaß in der übrigens noch immer recht beachtenswerten Abhandlung „Das christliche Märtyrertum in den ersten Jahrhunderten und dessen Idee" (zwei Artikel, Zeitschr. f. hist. Theol. 1859, S. 323 ff., 1860, S. 316 ff.) widmet dieser Frage nur ganz kurz einige Aufmerksamkeit, wiewohl man doch glauben möchte, daß sie für die „Idee" des Märtyrertums von Belang sei, vielleicht dafür den entscheidenden Aufschluß gewähren könne.[1] Die neutestamentlichen Lexikographen schauen kaum über ihre Zäune hinaus. Der Titel μάρτυρες für diejenigen, die im Bekenntnis sich standhaft erwiesen hatten und dafür getötet waren, ist ohne Zweifel auffallend. Das Wort μάρτυς bedeutet an sich nichts anderes als „Zeuge". Unter diesem Titel aber wird derjenige vorgestellt, der für die Wahrheit von irgend etwas eintritt oder angerufen werden kann. Wer selbst dabei gewesen als etwas geschah, wer den Rechtsgrund für einen Anspruch jemandes kennt und anderen mitteilen kann, wer versichern darf in einer Angelegenheit ein „Wissender" zu sein, ist der μάρτυς. Was wissen denn die Märtyrer vor anderen Christen? Wem sind sie Zeugen? Dem Richter? Aber ich wüßte nicht, daß sie irgendwo diesem etwas kundtun, mitteilen, was die ὁμολογηταί confessores, nicht „bezeugten". Sie bezeugen von sich selbst, daß sie zur christlichen

[1] Bonwetsch in seinem sorgsamen Artikel „Märtyrer und Bekenner", Realencykl. f. prot. Theol. u. Kirche XII (1902), S. 48 ff. geht leider gar nicht darauf ein.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Gemeinde gehörten. Daneben bezeugen sie zum Teil, daß es in der Kirche ganz anders hergehe, als den Christen vielfach schuldgegeben werde.[1] Aber wenn sie, nachdem sie ihr Zeugnis über sich und ihre Brüder abgegeben haben, vom Richter frei gelassen werden, gelten sie nicht als μάρτυρες. Sie empfangen auch dann Ehren bei den Ihrigen, aber gerade der Zeugentitel wird ihnen dann bei diesen nicht zu Teil.[2] Sind die Märtyrer vielleicht den Christen selbst Zeugen? Aber wofür? Erscheinen sie ihnen wirklich als solche, die mehr „wissen" und bekunden können, als die einfachen πιστοί? Das Sterben allein macht niemand zum μάρτυς. Wiefern macht das besondere Sterben des Märtyrers diesen zu einem μάρτυς? Handelt es sich bei dem Titel um eine Erweiterung des Grundsinns dieses Wortes? Wir werden daran erst denken dürfen, wenn es klar ist, daß wir mit dem Grundsinn nicht zum Ziele kommen. Und um welchen erweiterten Sinn mag es sich eventuell handeln?[3]

Die Bezeichnung als μάρτυρες ist auch noch anderen Christen als den Märtyrern zu Teil geworden, und es fragt sich, wann sie technisch anfing, sich auf die letzteren zu besondern. Cremer, Bibl. theol. Wörterbuch[5] s. v. meint, daß das NT noch keinen Beleg für einen Sprachgebrauch μάρτυς = Märtyrer enthalte. Mir scheint doch, daß Lc 21, 13 den Sprachgebrauch schon voraussetze, freilich wohl erst in einer Glosse. Und dann dürfte doch alsbald 1 Clemens 4, 5 (Petrus als μαρτυρήσας) ein Beleg sein.[4]

Wir mögen kurz und übersichtlich uns vergegenwärtigen, welche verschiedenen Personen im NT als μάρτυρες bezeichnet werden.

1. Die Apostel. Sie sind die „Zeugen" des Lebens und Sterbens Jesu, zumal seiner Auferstehung: ὑμεῖς μάρτυρες τούτων, sagt der Auferstandene zu ihnen Lc 24, 48, nachdem er darauf hingewiesen, daß es

[1] Blandina sagt immer wieder Χριστιανή εἰμι καὶ παρ' ἡμῖν οὐδὲν φαῦλον γίνεται, Eus V, 1, 19. Auch die Biblias nimmt durch ihr Zeugnis die Gemeinde in Schutz ib. 26.

[2] Euseb V, 1, 11 (Brief der Lugdunenser) erscheint der Ausdruck ὁμολογία τῆς μαρτυρίας gegenüber bloßer ὁμολογία. — 1 Tim 6, 12, 13 ist von der καλὴ ὁμολογία die Rede, die Timotheus ὡμολόγησε, Christus Jesus aber selbst vor Pilatus ἐμαρτύρησε letzteres Anspielung auf Joh 18, 37). Ob hier schon ein Doppelsinn im Spiele ist?

[3] Ich gehe nicht über die Literatur des 2. und ganz frühen 3. Jahrhunderts hinaus, da das die äußerste Grenze ist, innerhalb deren eine Antwort zu suchen ist.

[4] Die lateinische Literatur setzt zu spät ein, um terminologisch wichtig zu sein. Sie bietet von vorneherein das Wort martyr in derselben Weise als Lehnwort wie ecclesia, catholicus u. a. In der Passio Perpetuae (wenigstens nach Robinson, Texts and Studies I, 2), als deren Autor Tertullian nicht ohne Wahrscheinlichkeit konjiziert ist, schon das Feminin „martyra" (c. 20).

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

„geschrieben" gewesen, daß der Messias leiden und am dritten Tage auferstehen müsse. Mit ähnlichen Worten überträgt er ihnen die Mission, Act 1, 8. Die Augenzeugenschaft des ganzen öffentlichen Lebens Jesu von der Taufe bis zur Himmelfahrt wird dann von den Aposteln selbst als Bedingung der Aufnahme in ihre Zwölfzahl behandelt, ib. 1, 21. Als der Beruf aber dessen, der den Verräter ersetzen soll, wird hingestellt, daß er „mit ihnen" ein μάρτυς τῆς ἀναστάσεως τοῦ κυρίου Ἰησοῦ werde, 1, 22. Petrus stellt 2, 32; 3, 15; 5, 32 entsprechend sich und alle Apostel als die μάρτυρες der Auferstehung Jesu dem Volke vor; 10, 39 macht er auch das weitere Moment geltend, daß sie sind μάρτυρες πάντων ὧν ἐποίησεν ἐν τῇ χώρᾳ τῶν Ἰουδαίων καὶ (ἐν) Ἱερουσαλήμ. In 1 Petr 5, 1 nennt sich Petrus einen μάρτυς τῶν τοῦ χριστοῦ παθημάτων. Aber auch den Paulus läßt die Apostelgeschichte seinen Apostolat darauf gründen, daß er zum Zeugen der Auferstehung Jesu geworden, und auch ihm definiert sie seinen Beruf mit den Worten ὅτι ἔσῃ μάρτυς αὐτῷ πρὸς πάντας ἀνθρώπους ὧν ἑώρακας καὶ ἤκουσας, 22, 15 vgl. 26, 16.[1] Man würde sich nicht wundern, wenn die Apostel geradezu den Titel der μάρτυρες Ἰησοῦ erhalten hätten; es ist jedoch nirgends erkennbar, daß das der Fall gewesen.

2. Für μάρτυρες gelten ferner die Propheten. Der παλαιὸς πρεσβύτης, durch den Justin bekehrt worden (Dial 3 ff.), sagt von den alttestamentlichen: οὗτοι μόνοι τὸ ἀληθὲς καὶ εἶδον καὶ ἐξεῖπον ἀνθρώποις ... μόνα ταῦτα εἰπόντες ἃ ἤκουσαν καὶ ἃ εἶδον ἁγίῳ πληρωθέντες πνεύματι (7, ed. Otto S. 30). Ausdrücklich μάρτυρες Ἰησοῦ genannt werden sie zwar nirgends.[2] Doch heißt Johannes der Täufer Zeuge für die

[1] Weitere Stellen, wo von der Tätigkeit der Apostel als einem „Bezeugen" die Rede ist: Act 8, 25 διαμαρτυράμενοι καὶ λαλήσαντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ (zu denken ist, daß sie an der Hand der Weissagungen Jesum nach Maßgabe dessen, was sie von ihm zu bezeugen vermochten, als Messias dargetan); 18, 5 (Παῦλος) διαμαρτυρόμενος τοῖς Ἰουδαίοις εἶναι τὸν χριστὸν Ἰησοῦν. In begreiflicher Erweiterung wird auch da von einem „Bezeugen" der Apostel geredet, wo es sich um die Darlegung der Bedeutung Jesu als Messias oder ganz allgemein um den Gehalt ihrer Predigt handelt. In Act 10, 42 wird es noch als „Befehl" Jesu selbst bezeichnet, zu „bezeugen", daß er der ὡρισμένος κριτὴς ζώντων καὶ νεκρῶν sei. Zu denken ist sonst an Wendungen wie διαμαρτύρεσθαι τὸ εὐαγγέλιον 20, 24, τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ 28, 23 u. ä.

[2] Vgl. immerhin Act 10, 43: alle Propheten „μαρτυροῦσι" Jesu, ἄφεσιν ἁμαρτιῶν λαβεῖν διὰ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ πάντα τὸν πιστεύοντα εἰς αὐτόν. — In Const. app. VIII, 12 (ed. Lagarde S. 256) wird der heil. Geist selbst einmal in einem wahrscheinlich alten Gebete als μάρτυς τῶν παθημάτων τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ bezeichnet, nämlich sofern er wußte, daß Jesus leiden mußte, und das zuvor kundtat. — Petrus benennt Act 5, 32 neben sich selbst das πνεῦμα als μάρτυς für alle die ῥήματα, die er geredet, nämlich für alles das, was Jesus als den Messias erweise, hier doch mit der

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Herabkunft des Geistes auf Jesus Joh 1, 32, dafür, daß Jesus φῶc ist ib. 1, 7, 8 und der Vertreter Gottes 5, 32, 33; er ist hierbei als Prophet zu würdigen (Joh 1, 33 — vgl. im allgemeinen Matth 11, 12 ff.). In Act 26, 16 berichtet Paulus, der Herr habe zu ihm gesagt: εἰc τοῦτο γὰρ ὤφθην coι προχειρίcacθαί cε . . . μάρτυρα ὧν τε εἶδεc ὧν τε ὀφθήcομαί coι. Also auch sofern er dauernd Visionen haben werde, solle er „Zeuge" werden. Besonders in der Apokalypse des Johannes tritt eine Bezeichnung der Propheten als „Zeugen Jesu" auf. Johannes selbst schreibt sich mit Bezug auf seine Gesichte einen Beruf des μαρτυρεῖν zu, 1, 2. Er nennt sich nicht μάρτυc, hätte aber offenbar als „Seher" sich so bezeichnen dürfen. Dagegen ist in cap. 11 ausdrücklich von zwei μάρτυρέc μου (nämlich Jesu, oder vielleicht auch Gottes) die Rede, v. 3, welche „weissagen", und auch als οἱ δύο προφῆται bezeichnet werden v. 10; ihre μαρτυρία v. 7 besteht in der Mitteilung von Offenbarungen. Ob auch Antipas von Pergamos, der 2, 13 von Christus ὁ μάρτυc μου, ὁ πιcτόc μου, genannt wird, als Prophet gedacht ist, läßt sich nicht unmittelbar ausmachen, ist aber indirekt ziemlich sicher.[1]

3. Christus heißt μάρτυc, mit Bezug auf sich selbst oder das Ende, das herbeizuführen seine Sache ist. Johannes grüßt die sieben Gemeinden von ihm als dem μάρτυc πιcτόc 1, 5. In 3, 15 hebt er an: τάδε λέγει ὁ ἀμήν, ὁ μάρτυc ὁ πιcτὸc καὶ ἀληθινόc. Rückblickend auf sein Buch sagt er 22, 20: λέγει ὁ μαρτυρῶν ταῦτα· ναί, ἔρχομαι ταχύ.

4. Nicht zu übergehen ist die „Wolke von μάρτυρεc", von der Hebr 12, 1 die Rede ist. Das sind die Männer und Frauen, von denen in cap. 11 gehandelt wurde und die als Urkundspersonen von Glaubenserlebnissen in Betracht gezogen waren.

Neben all diesen, die das Prädikat als μάρτυρεc empfangen, fällt es

---

Wendung, daß das πνεῦμα nachträglich allen, die jetzt Gott gehorchen würden, noch die direkte persönliche Vergewisserung geben werde, daß Jesus der sei, als der er ihnen verkündet worden. Vgl. Hebr 10, 15.

[1] Vgl. ferner Apoc 17, 6. Hier werden die μάρτυρεc 'I. unterschieden von den ἅγιοι. Diese wie jene sind ermordet: das Weib ist trunken von ihrem Blute. Also beides sind Märtyrer. In welchem Sinne sind jene denn „Zeugen", diese nicht? Man hat zunächst 20, 4 (6, 9) heranzuziehen, wo von solchen die Rede ist, die διὰ τὴν μαρτυρίαν Ἰηcοῦ καὶ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ getötet sind. Ferner 1, 2, 9; 12, 17; 19, 10. Auf alle diese Stellen wirft ein Licht die Glosse an letzterem Orte: ἡ μαρτυρία Ἰηcοῦ ἐcτιν τὸ πνεῦμα τῆc προφητείαc. Dazu paßt in der Tat die Zusammenstellung dieser μαρτυρία mit dem λόγοc τοῦ θεοῦ. Also es handelt sich um ein Zeugnis, das Jesus selbst gibt; die μάρτυρεc Ἰηcοῦ sind diejenigen, die Offenbarungen von ihm empfangen und weiter geben. — Für μαρτυρία 'I. im Sinne einer Bezeugung von seiten Jesu vgl. sonst Joh 3, 11, 33, 35. Ähnlich wird manchmal auf eine μαρτυρία Gottes Bezug genommen.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

um so mehr auf, daß die Märtyrer allein den Namen als Titel erhalten haben. Vor allem aber fragt sich, ob wir daraus, daß jene alle als μάρτυρες bezeichnet werden, sofern sie wirklich im besondern Sinn „Wissende" sind, abzuleiten haben, daß vollends die μάρτυρες im eigentlich technischen Sinn für Leute erachtet seien, die als Wissende von irgend etwas Eigentümlichem, etwas besonders Großem, geehrt werden müßten.

Halten wir uns an den Protomartyr Stephanos, so scheint es, als ob wir in der Tat dieser Fährte folgen müßten.[1] Daß St. Pneumatiker höchster Ordnung war, ergibt die Schilderung Act 6, 5 ff. Besonders wird hervorgehoben, daß die Libertiner, die mit ihm zu streiten suchten, der σοφία, die ihm der Geist vermittelte, nicht widerstehen konnten, v. 9. Dem entspricht der Ruhm, der seiner Rede vor dem Synedrium blieb. Gesteinigt wird er aber doch erst, als er Kunde gibt von dem Gesichte, worin er die δόξα θεοῦ schaut und von dem er dem Volk verkündet: ἰδοὺ θεωρῶ τοὺς οὐρανοὺς διηνοιγμένους καὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐκ δεξιῶν ἑστῶτα τοῦ θεοῦ. Es ist deutlich, daß Paulus ihn daraufhin als μάρτυς Ἰησοῦ bezeichnet, Act 22, 20 (vgl. v. 15 u. 18).[2] Gelten die Märtyrer für solche, die im besonderen zum Schauen der δόξα Gottes und Jesu als des Messias gelangten?

Wenn wir letztere Frage zu bejahen haben sollten, so wäre nicht daran zu denken, daß die Märtyrer im gleichen Sinn wie Stephanos zum allgemeineren ordo der „Propheten" gehörten und unter diesen im besonderen Maße für Zeugen mit Bezug auf Jesus erachtet seien. Denn es ist, soweit ich die Literatur, speziell die Martyrien, verfolgt habe, nicht zu beweisen, daß man die Märtyrer durchweg für Leute angesehen habe, die ein besonderes Lebenscharisma für „Offenbarungen" besessen hätten. Zwar wurden ihnen mancherlei prophetische Gaben im einzelnen beigemessen. Selten, daß ein Martyrium ohne wunderbare Erlebnisse,

[1] Daß Stephanos von besonderer Bedeutung für die Märtyreridee gewesen, darf man vermuten. Es ist das auch ausdrücklich belegt durch Wendungen wie Στέφανος ὁ τέλειος μάρτυς, Brief der Lugdunenser, Euseb V, 2, 5.

[2] Paulus berichtet, daß er, als er nach seiner Bekehrung sich wieder nach Jerusalem wandte und im Tempel betete, von neuem den Herrn ἐν ἐκστάσει gesehen und von ihm gehört habe, v. 18, er solle schleunigst Jerusalem verlassen, da man dort seine „μαρτυρία" nicht annehmen werde. Art und Inhalt seines „Zeugnisses" ist durch v. 15 bezeichnet. Er äußert dem Herrn die Gegenmeinung, daß man sein Zeugnis wegen seiner stadtbekannten Beteiligung an der Tötung des Stephanos, „τοῦ μάρτυρός σου", doch wohl hören werde, — konnte man sich gegen den letzteren die Ohren verstopfen, so war er doch genügend erwiesen als „kritisch". Also das μάρτυς-Prädikat gilt für Stephanos als einen, der den Herrn auch „gesehen".

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

zumal Gesichte, verlief.[1] Dennoch erfahren wir nirgends, daß die „Zeugen" begrifflich als zu den Propheten gehörig beurteilt worden wären.[2] Hingegen dürften wir daran denken, daß die Märtyrer für solche erachtet wurden, die unmittelbar im Sterben „zum Herrn" gelangten und von ihrem Tode ab für „Selige" galten, die den Herrn mit Augen sähen, die die Wonne des Paradieses im Himmel in der Gemeinschaft mit ihm genössen und also dermalen „Zeugen" dessen seien, was Jesus erlebe, wie er lebe.

Um dies zu würdigen, haben wir uns zu erinnern, daß die alte Kirche keineswegs glaubte, daß alle Gläubigen alsbald im Sterben zu Christus kämen und in das Himmelsleben eingingen. Vielmehr war, wenn nicht allgemeine, so doch überwiegend verbreitete Anschauung, daß die Christen nicht anders als die übrigen Menschen im Tode zunächst zum Hades hinabstiegen, dort „warteten", bis der Herr vom Himmel herniederkomme, um Gericht zu halten, und erst dann, beim „Ende", die Aussicht hätten, mit ihrem Herrn vereint zu werden. Bloß von den „Großen" unter den „im Herrn" im Glauben oder in Hoffnung gestorbenen — den Patriarchen, den alttestamentlichen Propheten, dann den Aposteln — glaubte man, daß sie schon jetzt in der oberen Welt seien und hier, bei Christus weilend, den eigentlichen „letzten Dingen" entgegenharrten. Nur ihnen war Christi eigene Hadesfahrt unmittelbar zu gute gekommen. Es ist nicht notwendig, daß ich auf das Detail der Vorstellungen der alten Christen über die nächsten Schicksale der Gläubigen im Sterben eingehe.[3] Daß speziell die Mär-

---

[1] Es genügt, auf Weinel, Die Wirkungen des Geistes und der Geister, zu verweisen, wo viele Beispiele gesammelt sind. S. 142 ff. wird hier mit Recht darauf hingewiesen, daß das Martyrium, die Bereitschaft und Kraft zu ihm, für eine Wirkung und Probe des πνεῦμα galt. Die Großkirche und die Montanisten bewiesen wider einander mit ihren Märtyrern ihren Geistbesitz, Euseb V, 16, 12 u. 20. Die größere Willigkeit zum Martyrium bewies den Montanisten, daß sie in höherem Maße den Geist hätten. Allein in Bezug auf das πνεῦμα wurden die Märtyrer im allgemeinen doch nicht anders beurteilt als auch die Asketen u. a.

[2] Ein besonderes Moment, das in Frage kommen kann, muß für eine Erörterung hernach aufgehoben werden. — Man wolle hier nicht daran erinnern, daß es für „Prophetenlos" gegolten habe zu „leiden", Mt 5, 10—12; 23, 34 Lc 11, 47, 48. Denn wenn auch da, wo von Prophetenmärtyrern speziell berichtet wird, besonders in der Apokalypse, klar ist, daß diese Männer μάρτυρες heißen wegen ihrer προφητεία, so tritt doch eben hier nicht hervor, daß ihre Prophetenschaft und ihr Tod als zu einander gehörig vorgestellt seien. Vollends ist es nicht richtig, daß nur „Propheten" Märtyrer wurden.

[3] Vgl. die Erörterung über Christi „descensus ad inferos" in meinem Werke „Das apostolische Symbol" (II, S. 895 ff.), auch Clemen, „Niedergefahren zu den Toten",

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

tyrer für solche galten, die auch im Himmel, beim Herrn, auf den großen Tag der abschließenden Offenbarung der Messianität und Herrschaft Jesu warten dürften, ist sicher. Tertullian bezeugt es, daß es den eigentlichen Vorzug der Märtyrer ausmache, daß sie nicht in den Hades steigen müßten, nicht das gemeine Christenlos teilten, in diesen unteren Regionen aushalten zu müssen bis die Posaune erschalle, die die Gräber sprengt, de anima 55.[1]

S. 142 ff. — Von den Aposteln meint Hermas Sim IX, 16, 5 ff., daß sie zunächst hätten in den Hades steigen müssen, nämlich um den προκεκοιμημένοι zu predigen und die Taufe zu spenden. Aber sie sind dann ἐκ τοῦ βυθοῦ „emporgestiegen".

[1] Vgl. „D. apost. Symb." S. 901—903. „Tota paradisi clavis tuus sanguis est", sagt Tertullian an der oben citierten Stelle. Zum Beweise beruft er sich darauf, daß Perpetua fortissima martyr am Tage ihrer Passion, wo sie das Paradies geöffnet sah, solos illic commartyres suos vidit (s. Passio Perpetuae 11 u. 12). Er geht soweit, daß er nur die Märtyrer als solche ansehen will, qui in Christo decesserint, non in Adam. Diese nova mors pro Deo et extraordinaria pro Christo habe den Lohn, daß sie alio et privato excipitur hospitio. Ich habe a. a. O. gezeigt, wie diese Anschauungen in der Zeit Tertullians eine Krise durchmachten. Hernach galten wesentlich modifizierte Gedanken. Aber für die mich in diesem Aufsatz beschäftigende Frage ist gerade die Idee, die Tertullian vertritt, zu berücksichtigen. In der kleinen Schrift Ad martyras gibt Tertullian derselben in der positiven Form Ausdruck, daß er den im Kerker ihrem Urteil entgegensehenden Christen zuruft (cap. 3): Benedicti ... bonum agonem subituri estis, in quo agonothetes Deus vivus est ... corona aeternitatis brabium angelicae substantiae, politia in coelis, gloria in saecula saeculorum. Ähnlich wie hier ist es zu würdigen, was schon Johannes in der Apokalypse den sieben Gemeinden in verschiedenen Wendungen mit Bezug auf das, was die Märtyrer zu erwarten hätten, verkündet. Dem „Sieger" wird Jesus geben zu „essen vom Baume des Lebens, der im Paradiese Gottes steht", 2, 7; dem πιστὸς ἄχρι θανάτου stellt er den στέφανος τῆς ζωῆς in Aussicht, ib. 10. Vgl. ib. 17, 26, 28; 3, 5, 12, 21. Als Gegensatz ist hier allerdings nicht die „gewöhnliche" Treue zu verstehen, sondern der Abfall. So erkennt man hier auch nicht, daß die „gewöhnlichen" Gläubigen (zunächst) ein anderes Los im Sterben zu erwarten haben als diejenigen, die der Verfolgung ausgesetzt gewesen und standgehalten haben. Dennoch ist es eine Verheißung gesteigerten Grades, die den letzteren in Aussicht gestellt wird: sie erhalten an allem, was im Paradiese den Christen in Aussicht steht, alsbald Teil. (Apoc 6, 9 sind die Seelen τῶν ἐσφαγμένων διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ διὰ τὴν μαρτυρίαν ἣν εἶχον vorgestellt als zwar im Himmel lebend, aber verborgen unter dem Altar, noch ohne Freude — allein das ist unverkennbar ein Stück der jüdischen Grundschrift, das διὰ τὴν μαρτ. etc. wird christlicher Zusatz sein). Vgl. für die Hoffnung der Märtyrer und den Glauben der Gemeinde in Bezug derselben im Briefe der Lugdunenser mehrere Stellen: Euseb V, 1, 36—37, 41—42. Im Mart Polyc 2, 3 werden Polycarp etc. geschildert als solche, die schon zum Voraus schauen durften τοῖς τῆς καρδίας ὀφθαλμοῖς die Herrlichkeiten (τὰ ἀγαθά), die τοῖς ὑπομείνασιν vorbehalten sind, ἃ οὔτε οὖς ἤκουσεν οὔτε ὀφθαλμὸς εἶδεν ... ἐκείνοις δὲ ὑπεδείκνυτο ὑπὸ τοῦ κυρίου. Ja sie waren schon μηκέτι ἄνθρωποι, ἀλλ' ἤδη ἄγγελοι. Öfter erscheinen die dem Tode Geweihten den Gemeinden zum Voraus wie halb im Himmel stehend. Es umwittert sie schon der Wohlgeruch des Himmels, Mart Polyc 15, 2 Eus IV, 15, 37; Ep Lugd Eus V, 1, 5. (Vgl. dazu Harnack, Zeitschr. f. Kirchengesch. II,

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Wenn es richtig ist, daß es als glanzvolles besonderes Los der Märtyrer angesehen wurde, alsbald zum „Schauen" dessen zugelassen zu werden, was andere Christen, auch nachdem sie den „Lauf vollendet", immer noch bloß als Hoffnung vor sich hätten, so wird man geneigt sein, es sachlich für sehr möglich zu erachten, daß die Märtyrer wohl μάρτυρες Ἰησοῦ heißen möchten mit Rücksicht darauf, daß sie im Himmel seien. Dennoch läßt sich diese Idee letztlich nicht halten. Zwar gibt es technische Wendungen, die dieser Idee recht eigentlich zu entsprechen scheinen. So besonders die geläufige Phrase „aufgenommen werden", „versetzt werden" εἰς τὸν κλῆρον τῶν μαρτύρων. Es handelt sich immer darum, daß einer um Christi willen den Tod erlitten hat. In diesem Sinn berichten die Lugdunenser, Eus V, 1, 10, von Vettius Epagathus, daß er auf eine ὁμολογία hin ἀνελήφθη καὶ αὐτὸς εἰς τὸν κλῆρον τῶν μαρτύρων, ebenso (ib. 26) von der Biblias; vgl. noch 48. An der letzteren Stelle ist berichtet, daß einige, die zuvor verleugnet hatten, nachher doch „bekannten" und dadurch zum Kreise der μάρτυρες Zutritt erhielten. „Draußen aber blieben", heißt es weiter, nur die (scl. von denen, die verleugnet hatten), die schon durch ihren Lebenswandel früher gezeigt hatten, daß sie υἱοὶ τῆς ἀπωλείας seien: οἱ δὲ λοιποὶ πάντες τῇ ἐκκλησίᾳ προσετέθησαν. Ist hier ἐκκλησία = κλῆρος τῶν μαρτύρων? So zwar, daß die ἐκκλησία hier ganz als Himmelsgröße gedacht wäre? Das

1878, S. 291 ff., Weinel S. 197 ff.). — Der Gedanke, daß die Märtyrer unmittelbar in die Herrlichkeit Jesu mit eingingen, wird verschiedene Gründe haben. Die besondere Treue war besonderen Lohnes wert. Nicht gering zu veranschlagen ist es, daß Stephanos den Herrn gesehen hatte bereitstehend seinen Geist „aufzunehmen", Act 7, 56, 59. Das war ein Beweis, daß die Märtyrer nicht in den Hades hinabzusteigen brauchten. Im 3. Jahrhundert, wo der Gedanke gesiegt hatte, daß Christus inferos adiit ne nos adiremus, erscheinen die Märtyrer nur noch als solche, die im Himmel höhere Ehren genießen als die andern im Glauben verstorbenen. Doch scheint selbst bei Origenes (Εἰς μαρτύριον προτρεπτ. λόγ.) noch unwillkürlich manchmal durch, daß die ältere Idee die gewesen, daß nur die Märtyrer sogleich zum Himmelsfrieden gelangten. Origenes hat es zum Teil mit Unterschieden zwischen den Märtyrern zu tun. „Reiche" Märtyrer, solche, die als „Väter" ein größeres Opfer brachten als kinderlose, stellt er sich vor als noch ganz besonders ausgezeichnet im Himmel. Möglich, daß der Gedanke an seine speziellen Adressaten, den vornehmen Ambrosios, den nicht minder mit Gütern und Ehren ausgestatteten Protoktet, ihm Ideen erweckten, die nicht allgemein verbreitet waren. (Eusebius hat jene Gedanken des Origenes vollends entwickelt. Von Pamphilos redend meint er, daß ἅμ' αὐτῷ den andern, die an demselben Tage gefoltert und getötet wurden, die πάροδος εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν wohl leicht gemacht worden sei, μεγίστης τῷ Παμφίλου μαρτυρίῳ ἐπαξίως τοῦ ἀνδρὸς διανοιχθείσης πύλης. Nicht alle Märtyrer finden ein gleich großes Tor im Himmel aufgetan, Mart Palaest 11, 23, Schwegler, S. 332). — An den Vorstellungen von den Märtyrern hat sich der Gedanke der Heiligen im spätern Sinn in erster Linie entwickelt

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

würde sehr wohl stimmen zu dem ursprünglichen Gedanken von der ἐκκλησία τοῦ χριστοῦ (s. darüber meine Erörterung „Apost. Symb." II, S. 681 ff.). Allein die Phrase προστίθεσθαι τῷ κλήρῳ τῶν μαρτ. ist mehrdeutig. Gewiß ist es Gott, nicht die Kirche, durch den jemand unter die μάρτυρες „aufgenommen" wird. Aber die Phrase tritt zu spät auf, als daß man es wahrscheinlich nennen dürfte, die sprachliche Grundbedeutung von μάρτυς werde darin maßgebend sein. Sie wird ja viel früher gebildet sein, als wir sie literarisch treffen (zuerst in dem Brief der Lugdunenser). Allein auch dann dürfte in ihr „μάρτυρες" schon einfach „Märtyrer" sein. Gottes Gnade ist es, wenn einer Märtyrer werden durfte.

Und nun ist folgendes weitere zu beachten. Es gibt, soweit ich sehe, keine Verwendung des Verbs „μαρτυρεῖν", die darauf führte, daß ein „Zeuge geworden sein" den Begriff des Märtyrers konstituiere, wohl dagegen eine ganz geläufige, die darauf führt, daß das „Zeuge gewesen sein" dafür in Betracht komme. Der Märtyrer ist der „μαρτυρήσας".[1] Überall auch, wo vom μαρτυρεῖν die Rede ist, handelt es sich nicht um ein bloßes Zeuge sein, sondern um ein als Zeuge tätig sein, ein Zeugnis ablegen. Nicht als bloßer „Seher" sondern als der „Verkündiger" dessen, was er gesehen oder gehört hat, wird der Prophet als μάρτυς bezeichnet. Auch die Apostel, Stephanos, Jesus selbst (der Geist etc.) heißen μάρτυρες, wie die oben beigebrachten Stellen sämtlich ergeben, sofern sie kundmachen, was sie „wissen". Wer etwas mit-

[1] Für diese Bezeichnung Stellen beizubringen, ist überflüßig. Sie ist seit 1 Clemens 4, 5 so oft zu belegen, daß sie unbedingt berücksichtigt werden muß. Ein μαρτυρίζεσθαι ist ganz spät. (Lateinisch martyrizari kommt früher vor). Zum μάρτυς „gemacht werden" ist eine Phrase, die nur in der besprochenen Form von προστίθεσθαι (oder ähnlich) τῷ κλήρῳ τ. μαρτ. vorkommt (in der Literatur, die für uns die maßgebende ist, also bis rund 200). Das nicht selten auftretende „μεμαρτυρημένος" hat meist ganz offensichtlich den Sinn von „wohlbezeugt", „gutbeleumundet", „gepriesen". Bei Ignatius finde ich zwei Stellen, wo es in den Zusammenhang vortrefflich passen, einen sehr guten Gedankenfortschritt ergeben würde, wenn es gefaßt werden dürfte als „zum Zeugen (scl. im Himmel, Jesu und seiner Herrlichkeit) gemacht (erhoben)": Philadelph 5, 2: καὶ τοὺς προφήτας δὲ ἀγαπῶμεν διὰ τὸ καὶ αὐτοὺς εἰς τὸ εὐαγγέλιον κατηγγελκέναι ... ἐν ᾧ καὶ πιστεύσαντες ἐσώθησαν, ἐν ἑνότητι Ἰησοῦ Χριστοῦ ὄντες, ἁξιαγάπητοι καὶ ἀξιοθάυμαστοι ἅγιοι, ὑπὸ Ἰησοῦ Χριστοῦ μεμαρτυρημένοι καὶ συνηριθμημένοι ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τῆς κοινῆς ἐλπίδος. Fast noch verführerischer ist Eph 12, 2: παρόδός ἐστε τῶν εἰς θεὸν ἀναιρουμένων, Παύλου συμμύσται, τοῦ ἡγιασμένου, τοῦ μεμαρτυρημένου, ἀξιομακαρίστου ... Ich wage doch nicht, den Ausdruck hier anders als nach dem geläufigen Sprachgebrauch, den auch Ignatius Philad 11, 1 befolgt, aufzufassen. — Von „μαρτύρεσθαι" ist mit Bezug auf die Märtyrer, soweit ich sehe, nie Gebrauch gemacht. In der klassischen Gräzität hat der Ausdruck den Sinn „jemand zum Zeugen aufrufen", „für sich zeugen lassen". Im NT wird er verwendet wie μαρτυρεῖν (auch διαμαρτύρεσθαι).

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

teilt oder offenbart von Gott, dem Himmel etc., ist in der Literatur, die uns für einen Vergleich zur Verfügung steht, ein μάρτυς. Daß die Märtyrer aber gedacht wären als vom Himmel her kraft ihrer Augenzeugenschaft von der Herrlichkeit dort anderen Kunde gebend, läßt sich noch weniger erweisen, als daß sie während ihres Erdenlebens spezifisch als Offenbarungsmittler gedacht seien. Auch Stephanos gab nur in der Weise „Zeugnis" von der δόξα θεοῦ, daß er mitteilte, was er noch auf Erden von ihr schaute. Es ist jedenfalls sicher, daß im allgemeinen ein Rapport der Kirche mit dem κλῆρος τῶν μαρτύρων in der Art, daß die Augenzeugenschaft derselben etwa für die Vorstellungen vom Himmel herangezogen wäre, nicht bestanden hat. Das „Zeugnis" der Märtyrer liegt immer dahinten.

So werden wir denn darauf verwiesen, die μαρτυρία des Märtyrers, wie sie abgeschlossen vorlag, wenn er zum Himmel einging, ins Auge zu fassen und uns zu fragen, worin das Besondere an ihr liege.[1] Ob es sich dabei um ein Redezeugnis handeln kann? Wenn das der Fall sein sollte, so ist wohl ohne weiteres klar, daß nicht etwa der Unterschied in Betracht käme, der zwischen Christen, die bloß still ihres Glaubens lebten, und solchen, die zugleich Propaganda machten, in der ältesten wie zu jeder Zeit bestanden hat. Einer späteren Zeit galten zwar mehr oder weniger selbstverständlich alle Apostel zugleich als Märtyrer. Allein es ist nicht zu erweisen, daß auch nur die zwölf, geschweige alle andern Missionare (εὐαγγελισταί, διδάσκαλοι) zu Märtyrern geworden. Und es ist auch nicht zu belegen, daß es vor Verfolgung schützte, wenn einer lediglich für sich von seiner Überzeugung bezüglich der Person Jesu Gebrauch machte. Lag es auch in der Natur der Sache, daß die führenden Männer der Gemeinde (ἐπίσκοποι, προφῆται etc.) eher in die Lage kamen, Märtyrer zu werden, als andere, so war doch niemand davor sicher, und es genügte dafür eventuell die bloße, kürzeste ὁμολογία. Sonach würden wir vielleicht darauf zu reflektieren haben, daß man diejenigen, die Märtyrer wurden, als solche ansah, denen im besonderen der Geist gebe, zu reden, was ort- und zeitgemäß sei. Die Evangelien bezeichnen das als eine Verheißung für sie, Mt 10, 19; Mc 13, 11. Man kann darauf hinweisen, daß gerade in diesem Zusammenhang davon gesprochen wird, es handele sich um ein μαρτύριον τοῖς ἡγεμόσι καὶ βασιλεῦσι καὶ τοῖς ἔθνεσιν, Mt 10, 18 (24, 14), Mc 13, 9. Das ergäbe dann den Gedanken, daß zwar nicht das Prophetentum zum

[1] Zwischen μαρτυρία und μαρτύριον wird im Sprachgebrauch kein Unterschied gemacht.

9. 5. 1903.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Märtyrer mache, aber das Märtyrertum in gewissem Maße zum Propheten. Sind es eigentlich nicht die Märtyrer, die vor Gericht reden, sondern der Geist in ihnen, so möchten sie auch „Zeugen" heißen, weil ihre Rede mindestens den Gläubigen bezeugte, daß alles das Wahrheit sei, was sie glaubten, daß immer wieder, wo einer für seinen Christenglauben zum Tode geführt werde, die Probe darauf zu machen sei, daß was Jesus verheißen habe, geschehe — auch (der Schluß würde sich alsbald anfügen) natürlich all das, was noch ausstehe, das Gericht Jesu selbst, der Lohn etc.[1]

Indes diese ganze Ideenreihe hat doch offenbar etwas Gekünsteltes, sie erscheint als zu mannigfach kompliziert. Auffallend bliebe dabei auch zunächst, daß nur diejenigen, die zum Tode gebracht wurden, μάρτυρες genannt würden, nicht aber diejenigen, die vom Richter wieder freigelassen wurden. Galt denn die „Rede" derjenigen, die bloß „Bekenner" werden durften, nicht für geistgewirkt? War nur solche ὁμολογία oder weitere προφητεία, die es erzielte, daß das Todesurteil ausgesprochen und vollzogen wurde, als pneumatisch gekennzeichnet? Wollte der Geist den „Tod" und trat er also nur dann vor den Gerichten in Aktion im Gläubigen, wenn Gott diesen zum Sterben ersehen hatte? Ferner: wäre es bei der zur Erwägung stehenden Auffassung nicht merkwürdig, daß die Märtyrer nie „μάρτυρες τοῦ πνεύματος" heißen? Es ist selten — das mag hier zu bemerken nicht gleichgiltig sein — daß in der von uns zu berücksichtigenden Literatur ein ausdrücklicher Zusatz angibt, wessen μάρτυς jemand qua Märtyrer sei. Aber es kann kein Zweifel bestehen, daß der Märtyrer als μάρτυς Ἰησοῦ galt.[2] Will einer darauf kein Gewicht legen, weil doch der Gedanke vom Geiste und Jesu in Bezug auf den, der in den Märtyrern rede, zusammenfalle, so ist letztlich doch auch einigermaßen befremdend, daß dann nicht an den (Bekennern und) Märtyrern der Prophetenname haften geblieben. Es ist nicht zu erkennen, daß die Vorstellung, der Geist (Jesus) gebe den Märtyrern die Rede in den Mund, je einmal aufgehört habe oder auch nur zurückgetreten sei. Ja die Märtyrer waren unzweifelhaft diejenigen, in denen die alte Kirche

[1] Wie es scheint, war es allerdings selten, daß Märtyrer, wie Stephanos, eigentliche Reden hielten. Aber auch die kürzesten Worte erschienen immer als die „rechten", als geistgegebene.

[2] Auf die Stellen aus der Apokalypse bezw. auch der Apostelgeschichte (Stephanus) ist nicht unmittelbar zu verweisen. S. aber Mart Polyc 2, 2 (οἱ μάρτυρες τοῦ Χριστοῦ), Antimontanist bei Euseb V, 16, 21 (Χριστοῦ μάρτυρας). — Eusebius bietet auch Wendungen wie μάρτυς τῆς ἀληθείας (De Mart Palaest 2, 2), μαρτύριον τῆς θεοσεβείας (ib. 4, 5). Daneben auch Χριστοῦ μάρτυρες (z. B. ib. 9, 1), nie μαρτ. τοῦ πνεύματος.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

den letzten Rest des Prophetentums besessen hat.[1] Es waren genug Motive vorhanden, ihnen den Prophetennamen vorzubehalten, wenn die Idee von ihnen wirklich auf einer konvergierenden Linie sich bewegt hätte. Aber technisch wird und bleibt eben nur „μάρτυρες".

Es ist nach dem bisherigen wohl für sicher anzunehmen, daß dasjenige, wovon die Märtyrer ihren Titel erhalten haben, die „μαρτυρία", die für sie das spezifische Merkmal ist, nicht auf dem Gebiete der redemäßigen Bekundungen, der „Mitteilungen", zu suchen ist. So bleibt nur das Gebiet dessen übrig, was sie erlebten und taten. In ihrem Leiden als solchem, ihrem Sterben in seinen besonderen Kennzeichen muß ihre μαρτυρία gegeben sein. Wir treffen, von allem anderen abgesehen, auf keinen Gesichtspunkt, der es gestattete, sie auch von den ὁμολογηταί begrifflich zu unterscheiden, als eben diesen. Vielleicht wird man finden, daß um zu dieser Erkenntnis zu gelangen, die weitläufige Erörterung gar nicht nötig gewesen wäre, die bisher angestellt worden. Allein die Sache steht so, daß die Unterscheidung von „Bekennern" und „Märtyrern" schwerlich eine ursprüngliche gewesen. An dem Worte μάρτυς muß ein Gedanke haften, der es möglich machte, diese Unterscheidung in der Weise zu treffen, daß nur die den Tod erleidenden Bekenner zuletzt noch μάρτυρες genannt wurden. Aber gerade nun kehrt die Frage noch einmal mit voller Schärfe wieder, wiefern denn dieser Name auf die Märtyrer exklusiv paßte.

Der Brief der Gemeinden zu Lugdunum und Vienna (a. 177) hat u. a. auch das große Interesse, daß er uns zeigt, worin die gallischen Märtyrer selbst das Recht auf den Titel μάρτυρες erkannten, Eus V, 2. In dem Briefe wird zur Schilderung des ἐπιεικὲς καὶ φιλάνθρωπον der δεδηλωμένοι μάρτυρες, von denen zuvor berichtet ist, auch hervorgehoben, daß sie sich, solange sie lebten, die Bezeichnung als μάρτυρες ernstlich verbeten hätten: οὔτε αὐτοὶ μάρτυρας ἑαυτοὺς ἀνεκήρυττον, οὔτε μὴν ἡμῖν ἐπέτρεπον τῷ ὀνόματι προσαγορεύειν αὐτούς, ἀλλ' εἴποτέ τις ἡμῶν δι' ἐπιστολῆς ἢ διὰ λόγου μάρτυρας αὐτοὺς προσεῖπεν, ἐπέπλησσον πικρῶς. Der Verfasser nennt sie in eben diesem Zusammenhang οὐχ ἅπαξ, οὐδὲ δίς, ἀλλὰ πολλάκις μαρτυρήσαντες, sofern sie schon mit Tieren gekämpft und Brandmale, Striemen und Wunden am Leibe getragen hätten. Ich

[1] Man denke an das Recht, das sie in Anspruch nahmen, im Namen Gottes Sünden zu vergeben u. a. Als es mit der Prophetie im wesentlichen zu Ende ging, begannen die Märtyrer — zuerst, soweit wir sehen die Lugdunenser — jenes einschneidende Recht sich beizulegen, zunächst freilich gemäß einer Fürbitte, die jedoch „gewiß" war bei Gott Erhörung zu finden.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

halte es nicht für die Ermäßigung des Märtyrerbegriffs in der späteren Zeit, daß der Autor sie schon vor ihrer Hinrichtung als „μαρτυρήcαντεc" denkt, sondern für eine Verschärfung des älteren Gedankens, wenn die Bekenner selbst auf ihre bloßen „Wunden" hin noch nicht μάρτυρεc heißen wollen. Ob sie dabei schon Vorgänger hatten oder nicht, steht dahin. Ihre Begründung hat ohne Zweifel das Gepräge einer gewissen Affektation. „Gern" (ἡδέωc) wollen sie Christo τὴν τῆc μαρτυρίαc προcηγορίαν überlassen, ihm τῷ πιcτῷ καὶ ἀληθινῷ μάρτυρι καὶ πρωτοτόκῳ τῶν νεκρῶν καὶ ἀρχηγῷ τῆc ζωῆc τοῦ θεοῦ. Auch denen, die schon „hinübergegangen" sind als Bekenner billigen sie den Titel zu: ἐκεῖνοι ἤδη μάρτυρεc, sagten sie, ἡμεῖc δὲ ὁμόλογοι μέτριοι καὶ ταπεινοί. Sie fürchten Gott vorzugreifen, wenn sie sich proleptisch μάρτυρεc nennen.[1] Daß sie selbst die δύναμιc τοῦ μαρτυρίου besaßen, zeigte sich nach dem Verfasser daran, daß sie flehten, auch selbst „vollendet" zu werden, und mit voller ἀφοβία καὶ ἀτρομία allem weiteren entgegengingen. Es ist letztlich allein wahrscheinlich, daß es der Gedanke der praktischen Gleichförmigkeit mit Christus ist, der nach der Anschauung dieser Märtyrer den eigentlichen Anspruch auf die Bezeichnung als μάρτυρεc begründet. Sie machen, wie sie meinen, nur vollen Ernst mit dem Begriff der „Gleichförmigkeit" mit Christo, wenn sie sich diese nicht eher zugestehen, als bis auch sie für das Evangelium getötet sein werden. Auf ihre eigene Argumentation scheint es noch zurückzugehen, wenn der Verfasser davon redet, daß sie ἐπὶ τοcοῦτον ζηλωταὶ καὶ μιμηταὶ Χριcτοῦ ἐγένοντο, daß sie an Phil 2, 6 dachten. Christus hat das εἶναι ἴcα θεῷ nicht als ἁρπαγμόc betrachtet, so wollen auch sie das Ansehen als μάρτυρεc nicht an sich raffen, ehe es ihnen gebührt.

Man kann aus der Erörterung entnehmen, daß die Märtyreridee eine Zuspitzung ist der Idee vom „Nacheiferer und Nachahmer Christi". Als man diese Idee so streng faßte, daß nicht mehr bloß das φρονεῖν ὃ καὶ ἐν χριcτῷ Ἰηcοῦ in Betracht gezogen wurde, sondern auch das äußerliche ὁμοιοῦcθαι τῷ χριcτῷ, ja als dieses wie das punctum saliens an der Sache erschien, entstand der eigentlich technische Begriff des μάρτυc. Zunächst machte man noch keinen Unterschied zwischen

[1] In der Darstellung fehlt es nicht an Wendungen, die dem Gedanken, daß die Märtyrer „Zeugen" hießen mit Bezug auf ihre Stellung im Himmel, Unterstützung leihen könnten. So besonders das „ἤδη". Auch daß sie ἐμπεπλημένοι φόβου θεοῦ nicht wagen, sich schon „Zeugen" zu nennen. Eine vollständige Erwägung der Gesamtdarstellung ergibt doch, daß es ein Mißverständnis wäre, diese Wendungen in der gedachten Richtung geltend zu machen.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

solchen, die nur „gelitten" hatten „wie Christus", und denen, die recht eigentlich ihm in den Tod gefolgt waren. Es ist aber begreiflich, daß der Begriff sich letztlich in dem Gedanken an diese spezifischen μιμηταί Christi abschloß und verfestigte.

Man kann erkennen, daß der Märtyrerbegriff in diesem Sinn mancherlei allgemeine Vorstadien gehabt hat. Von Anfang an stand die Gemeinde unter Verfolgungen; diese galten bald als untrennbar von dem Willen „gottselig zu leben im Messias Jesu", 2 Tim 3, 12. In 1 Petr 2, 20. 21 wird es als „Beruf" der Christen bezeichnet πάσχοντες ὑπομένειν, hier wird auch auf das „Vorbild" Jesu in dieser Hinsicht Bezug genommen, so zwar, daß hervorgehoben wird, Christus habe es dargeboten mit dem Zwecke (ἵνα), daß die Seinen in seinen „Fußspuren" ihm „nachgehen". Man bemerke, wie oft im Ausdruck die „Jüngerschaft", die Unterstellung unter den „Namen" des Messias Jesus, mit dem Gedanken vieler Leiden zusammengebracht ist, Act 9, 14; 16, 22. In Lc 14, 25 ff. bezeichnet Jesus es selbst als unvermeidlich für den, der zu ihm „kommen" wolle, alles zu „hassen", ἔτι τε καὶ τὴν ἑαυτοῦ ψυχήν. Wer das nicht tue, οὐ δύναται εἶναί μου μαθητής. Hier folgt alsbald auch das Wort, das als das eigentliche Paradigma für das Märtyrertum erscheint[1]: ὅστις οὐ βαστάζει τὸν σταυρὸν ἑαυτοῦ καὶ ἔρχεται ὀπίσω μου οὐ δύναται εἶναί μου μαθητής. Wie immer es mit der Authentie und dem Sinn des Ausdrucks „Kreuz tragen" hier stehen mag, so hörte jedenfalls die Gemeinde, seit sie das Lukasevangelium las, aus diesem Worte Jesu heraus, daß es gelte, auch direkt für ihn und wie er zu sterben, wo das erfordert werde. (Mt 10, 38 ist das Wort so formuliert, daß wer nicht „aufhebt sein Kreuz" und darin dem Messias „folgt", seiner nicht „wert" sei). Man muß diese Gedanken und Sprüche zusammenhalten mit denen des Paulus, wonach überhaupt der Messias „im" Gläubigen „lebt" Gal 2, 20, ja daß die παθήματα des Gläubigen demzufolge gar dazu gereichen, was an den θλίψεις τοῦ χριστοῦ „fehlt", zu „ergänzen", Col 1, 24, um zu verstehen, daß der Gedanke der wahren Jüngerschaft sich zuspitzte zu dem der spezifischen Leidens- und Todesnachfolge. In voller Lebendigkeit sehen wir die Verknüpfung beider Gedanken bei Ignatius. In Eph 1, 2 bezeichnet er sich als ἐλπίζοντα . . . ἐπιτυχεῖν ἐν Ῥώμῃ θηριομαχῆσαι, ἵνα ἐπιτυχεῖν δυνηθῶ μαθητὴς εἶναι. Den Trallianern gegenüber führt er aus, daß er nicht als „Gebundener" und solcher, der τὰ ἐπουράνια zu verstehen fähig ist, ἤδη καὶ μαθητής sei, es fehle ihm „noch viel", offen-

[1] Vgl. z. B. Irenaeus III, 19, 4 (ed. Harvey).

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

bar speziell noch die Bewährung durch den Tod als μάρτυς, Trall 5, 2.[1] Mit besonderem Überschwang des Gefühls ruft er den Römern zu, daß er ἑκὼν ὑπὲρ θεοῦ sterben wolle, sie möchten nicht versuchen, ihn zu retten: ἄφετέ με θηρίων εἶναι βοράν. Wenn ich von den Tieren werde verzehrt sein, schreibt er, τότε ἔσομαι μαθητὴς ἀληθὴς τοῦ χριστοῦ, Röm 4. Nicht anders gedacht ist, was die Smyrnäer in ihrem Berichte über den Feuertod des Polykarp schreiben, Mart Polyc 17, 3: τοὺς μάρτυρας ὡς μαθητὰς καὶ μιμητὰς τοῦ κυρίου ἀγαπῶμεν. Die Lugdunenser bezeugen dem Vettius Epagathus, der sich drängte, auch sein Leben hinzugeben: ἦν γὰρ καὶ ἔστι γνήσιος Χριστοῦ μαθητής, ἀκολουθῶν τῷ ἀρνίῳ ὅπου ἂν ὑπάγῃ, Eus V, 1, 10. Es kann nicht wundernehmen, daß es als der Gipfelpunkt einer seligen μαρτυρία galt, wenn einer genau wie der Herr selbst, d. h. an einem σταυρός, für ihn getötet wurde. Von der Blandina wird eigens hervorgehoben, daß sie ἐπὶ ξύλου κρεμασθεῖσα ganz den Anschein gehabt habe einer σταυροῦ σχήματι κρεμαμένη, und das habe den Mitstreitern Mut gemacht, βλεπόντων αὐτῶν ἐν τῷ ἀγῶνι καὶ τοῖς ἔξωθεν ὀφθαλμοῖς διὰ τῆς ἀδελφῆς τὸν ὑπὲρ αὐτῶν ἐσταυρωμένον, Eus V, 1, 41.[2]

Haben wir Recht, den Märtyrer als den γνήσιος μαθητὴς καὶ μιμητής Jesu, als den Christen, der im vollsten Sinn Christus selbst vor Augen rückt, zu definieren[3], so fragt sich noch einmal, wie denn gerade der

---

[1] Ich konstatiere übrigens nebenbei, daß Ignatius das Wort μάρτυς nirgends im Sinn von „Märtyrer" gebraucht; es findet sich bei ihm überhaupt nur Philad 7, 2. Auch μαρτυρεῖν kommt bei ihm nicht mit der Bedeutung „Märtyrer werden" vor; μαρτυρία und μαρτύριον fehlen bei ihm. Über μαρτυρεῖσθαι bei ihm s. oben S. 119 Anm.

[2] Christus als „im Märtyrer" leidend. ib. 23. Die Märtyrer haben Christus „angezogen", 42. Christus ὁμιλεῖ αὐτοῖς, Mart Polyc 1, 2. Ähnliche Redewendungen vielfach.

[3] Heinrici, D. Urchristentum, 1902, S. 142, hat auch bemerkt, daß die Ausdrücke μαθητής und μάρτυς in der alten Kirche besonders nahe zusammen rückten. War jener ein „Ehrenname", der ursprünglich den „Aposteln" (speziell den „Zwölfen", aber auch andern, die im Dienste Jesu „eine hervorragende Wirksamkeit" ausübten, „wie Barnabas", S. 48), zuerkannt wurde, so ging er, meint H., in der nachapostolischen Zeit auf die Märtyrer über. Das scheint mir nicht ganz zutreffend. Wenigstens weiß ich keinen Beleg, daß die Märtyrer titelmäßig „οἱ μαθηταὶ Ἰησοῦ" genannt worden seien. H. bezieht sich auf die oben von mir bereits verwerteten Stellen aus Ignatius und Mart Polycarpi, die das doch nicht ergeben. Die letztere Stelle lautet vollständiger: τοὺς δὲ μάρτυρας ὡς μαθητὰς καὶ μιμητὰς τοῦ κυρίου ἀγαπῶμεν ἀξίως ἕνεκα εὐνοίας ἀνυπερβλήτου τῆς εἰς τὸν ἴδιον βασιλέα καὶ διδάσκαλον. H. legt Nachdruck auf das „ἴδιον" und „διδάσκαλον". Aber ich möchte glauben, daß hier die Smyrnäer sich mit den Märtyrern zusammenschließen: Jesus ist der ἴδιος διδάσκαλος auch für die Briefschreiber, aber die μάρτυρες sind von besonderer „εὔνοια". — Daß die Märtyrer Erben des Ansehens und der Ehre der Apostel geworden, ist aber in gewissem

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Name „μάρτυς" dafür aufgekommen. Aber habe ich nicht soeben schon durch meine Ausdrucksweise, die mir nach der zuletzt beigebrachten Stelle wie von selbst in die Feder geflossen ist, den Gesichtspunkt angedeutet? Ist der „Märtyrer" nicht ein μάρτυς Ἰησοῦ oder Χριστοῦ, weil er eben diesen „vor Augen rückt", jedem gewissermaßen sinnenfällig „zeigt", kundmacht, was Jesus war und ist. Also μάρτυς = εἰκών?[1]

Aber haben wir irgendwo sonst im Griechischen eine ähnliche Verwendung des Ausdrucks μάρτυς? Die Kenner der Gräzität der ersten

Maße doch richtig. Origenes in Num. hom. X, 2 stellt sie mit diesen im spezifischen Sinn als „filii Jesu" zusammen. Man beachte zunächst den Ausdruck! Die Stelle ist aber ferner bedeutsam, sofern sie zeigt, daß man den Leiden der Märtyrer, wie der Apostel, auch sündentilgende Kraft wie dem Leiden Jesu beimaß: Sed redeamus ad pontificem nostrum, pontificem magnum, qui penetravit coelos, Jesum dominum nostrum, et videamus, quomodo ipse cum filiis suis, apostolis scilicet et martyribus, sumit peccata sanctorum. Et quidem quod dominus noster Jesus Christus venerit, ut tolleret peccatum mundi, et morte sua peccata nostra deleverit, nullus qui in Christo credit ignorat. Quomodo autem et filii ejus auferant peccata sanctorum, i. e. apostoli et martyres, si poterimus ex scripturis divinis probare tentabimus. Audi primo Paulum dicentem: Libenter enim, inquit, expendam et expendar pro animabus vestris, et in alio loco: Ego enim jam immolor etc. (Es ist auffallend, daß Or. nicht die oben S. 124 zitierte Stelle Col. 1, 24 heranzieht!). De martyribus autem scribit Joannes apostolus in Apocalypsi, quia animae eorum, qui jugulati sunt propter nomen domini Jesu, adsistant altari ... Unde ego vereor, ne forte, ex quo martyres non fiunt et hostiae sanctorum non offeruntur pro peccatis nostris, peccatorum nostrorum remissionem non mereamur. Vgl. noch In Joann. tom VI, 36 u. Exhort. ad mart. 50. Dazu Höfling, D. Lehre d. ältesten Kirche vom Opfer im Leben u. Kultus der Christen (1851), S. 136 ff. (Was Höfling nicht bemerkt, ist, daß die Vorstellung von einem stellvertretenden Leiden der Märtyrer und einer expiatorischen Kraft derselben auch in jüdischen Kreisen galt; vgl. 4 Macc 6, 27: Eleasar bittet Gott: καθάρσιον αὐτῶν, des Volkes, ποίησον τὸ ἐμὸν αἷμα καὶ ἀντίψυχον αὐτῶν λάβε τὴν ἐμὴν ψυχήν, ferner ib. 17, 21 ff.) Der Zusammenstellung der Märtyrer und Apostel muß einmal eigens nachgegangen werden. Sie erscheint besonders auch in liturgischen Gebeten (z. B. Constitt. app. VIII, 12).

[1] Eus. V, 1, 23 wird das σωμάτιον des Sanctus als μάρτυς τῶν συμβεβηκότων bezeichnet; man „sah" an ihm, was geschehen war. Irenaeus III, 4, 19 redet von denen, qui propter domini confessionem occiduntur als solchen, die, weil sie conantur vestigia assequi passionis domini zu erachten seien als „passibilis (Jesu) martyres", Erscheinungen, Ebenbilder des passibilis. In Constit. apost. V, 1 wird der μάρτυς ἅγιος definiert als „ἀδελφὸς τοῦ Χριστοῦ". Ein Bruder gleicht dem andern. Eben hier werden die Begriffe „μαρτυρία" und „κοινωνία" parallel gesetzt. Der heilige Märtyrer ist „gewürdigt" des „Kranzes" und der μαρτυρία τῶν παθημάτων oder κοινωνία τοῦ αἵματος Christi. S. dazu S. 125 Anmerkung 2. Möglich, daß hier, wie vielfach in den Konstitutionen alte Phrasen erhalten sind. — Bekannt ist, daß im 4. Jahrhundert gewisse Repräsentanten des Donatismus, wenn ihnen das Martyrium von seiten ihrer Gegner versagt wurde, qualvollen Selbstmord übten, um doch als Märtyrer befunden zu werden. Das war die Karikatur der Idee vom μάρτυς als „εἰκών" Jesu.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

christlichen Zeit werden vielleicht eine Antwort geben können. Hat es schon einen Sprachgebrauch gegeben, der die besonders treuen und geehrten „Schüler" eines Meisters, seine rechten μιμηταί, eigentlichen ζηλωταί, als seine μάρτυρες, seine Zeugen als seine Ebenbilder bezeichnete? In Lc 11, 48 tritt eine Verwendung des Ausdrucks μάρτυρες (μαρτυρεῖν?) auf, der mir den Gedanken geweckt hat, hinter der christlichen μάρτυς-Idee stehe vielleicht eine ursprünglich aramäische Redeweise.[1] Wir werden doch wahrscheinlich anderes ins Auge fassen müssen. Wenn die Lugdunenser erst denen, die für und wie Christus gestorben sind, den μάρτυρες-Titel beilegen wollen im Hinblick auf Jesus den „πιστὸς καὶ ἀληθινὸς μάρτυς" (s. o. S. 123), so ist die Anspielung auf Apoc 1, 5 u. 3, 14 klar, zugleich aber auch, daß sie dem Ausdruck einen Sinn unterlegen, der diesen Stellen fremd ist. Denn Christus wird hier eben nicht „Märtyrer" genannt. Gleichwohl könnte der Märtyrertitel genetisch mit der Apokalypse zusammenhängen. War sachlich die Idee maßgebend, daß der wahre μαθητής und μιμητής Jesu diesen, wo möglich, auch im Tode „repräsentiere", nachbilde, so konnte die Apokalypse, die eine Reihe von Märtyrern zwar nicht wegen ihres „Martyriums", aber doch nun einmal tatsächlich als μάρτυρες Ἰησοῦ bezeichnete, ja die den Antipas 2, 13 sogar besonders nahe mit Jesu als „μάρτυς" in Parallele brachte, sprachlich den Anlaß bieten, in diesem Titel die spezifische Gleichung zwischen einem μαθητής Jesu und dem Meister selbst zum Ausdruck zu bringen. In gewissem Maße aber ist und bleibt der Märtyrertitel doch als solcher ein Rätsel.

[1] Der Titel hat sich allerdings noch nicht in jüdischen Kreisen gebildet. Die Makkabäerzeit hatte viele Beispiele des Verhaltens, das man in der christlichen Gemeinde als Martyrium bezeichnete, gesehen. Aber ich habe keine Stelle gefunden, wonach man diejenigen, die ihre Treue gegen das väterliche Gesetz durch den Tod unter Foltern bewährten, als μάρτυρες bezeichnet hätte. Von μαρτυρία oder μαρτυρεῖν ist in den sog. Makkabäerbüchern überhaupt nicht oft die Rede. Soviel ich gesehen habe, kommt nur in Betracht 1 Macc 2, 47, 56; 2 Macc 3, 36; 12, 30; 4 Macc 6, 32; 16, 16. An keiner hat man Anlaß zu glauben, daß man in Israel schon von „Märtyrern" gesprochen habe. Auf eine Anfrage, ob etwa Josephus von „Märtyrern" rede, schreibt mir B. Niese, daß er das „mit gutem Gewissen" negieren zu können glaube. Hängt der Märtyrertitel mit jüdischem Sprachgebrauch zusammen, so wohl nur in Form einer Sonderentwicklung.

[Abgeschlossen am 18. November 1902.]

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Die Herkunft der Reden in der Apostelgeschichte.

Von W. Soltau in Zabern.

Jede wissenschaftliche Untersuchung hat von dem Feststehenden oder relativ Sicheren zu dem Hypothetischen und Unbekannten fortzuschreiten. Dieser so einfache methodische Grundsatz ist nichtsdestoweniger bei der Frage nach der Entstehung und Zusammensetzung der Apostelgeschichte sehr oft unbeachtet geblieben, selten in seiner vollen Bedeutung anerkannt worden.

Ganz zweifellos ist auf diesem Gebiete das Sicherste: einmal die Beschaffenheit des Wir-Berichtes und sodann das, was als Ergebnis der Untersuchungen über den Sprachgebrauch der einzelnen Teile der Apostelgeschichte festgestellt werden konnte. In beiden erkennt z. B. auch Spitta „die Apostelgeschichte, ihre Quellen und deren geschichtlicher Wert" S. 3 f. das relativ Sichere und Bedeutungsvolle. Und trotzdem gründet er seine weiteren Untersuchungen nicht hierauf, sondern setzt die Behandlung der sprachlichen Seite des Problems an den Schluß, nicht an den Anfang, und behandelt die Wirstücke gleichfalls nicht zu Beginn, sondern gemäß „der vorliegenden Ordnung der Erzählung" d. h. gegen Ende.

Bei der folgenden Untersuchung über das, was von den zahlreichen, der Apostelgeschichte eingefügten Reden zu halten ist, in welchem Verhältnis sie zu dem Erzählungsstoff stehen, bei einer Untersuchung also, in welcher die wichtigsten Fragen des Problems der Apostelgeschichte erörtert werden, soll dieser Fehler vermieden werden. Es wird vielmehr umgekehrt, bevor eine weitere Untersuchung angestellt werden wird, genau festgesellt werden, was über den Sprachgebrauch der einzelnen Teile und was über die Beschaffenheit des Wir-Berichts feststeht, und von da aus dann ohne weitere Hilfshypothesen die verschiedene Herkunft der einzelnen Bestandteile erschlossen werden.

Die Apostelgeschichte ist, vom sprachlichen Standpunkt aus betrachtet, mit nichten ein einheitliches Werk.

Daraus folgt für die Methode der Forschung: die sprachliche Analyse

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

der Apostelgeschichte muß selbständig neben einer Erforschung der Quellen einhergehen. Erst wo beide übereinstimmen, kann von einer Sicherheit der Resultate die Rede sein.

Über die sprachlichen Eigentümlichkeiten der einzelnen Abschnitte ist folgendes festzuhalten.

1. Es ist nach Nordens Ausführungen (Die antike Kunstprosa II, 484) ausgemacht, daß die Episode über Stephanus einen besonders ungriechischen Eindruck macht. Die Häufung der obliquen Kasus von αὐτός, das Fehlen der sonst den Griechen geläufigen Partikeln, kurz eine gewisse Hilflosigkeit im Ausdruck macht sich überall bemerkbar. Mit diesen Kapiteln (6, 1—8, 4) steht aber nicht nur inhaltlich, sondern auch sprachlich die Fortsetzung in 9, 1—30 sowie 11, 19—26 bezw. bis 30 in Verbindung. Das häufige καί, der Infinitiv nach ἐγένετο u. a. m. zeigen auch hier deutlich, daß dieser Bericht einen ähnlich ungriechischen Charakter hat wie 6, 1—8, 4.

2. Der Wir-Bericht ist (wie die Einleitung 1, 1—2) in einem guten Griechisch geschrieben; dabei ist aber zu beachten, daß er an einzelnen Stellen mit andern Angaben über Pauli Missionsreisen durchsetzt ist, und zunächst nur die Berichte in erster Person als integrierende Bestandteile desselben festgehalten werden dürfen.

3. Es ist durch Hawkins „Horae synopticae" S. 150 f. gezeigt worden, daß der Wir-Bericht in sprachlicher Hinsicht durchaus dem 3. Evangelium gleiche. Er steht der Redeweise desselben viel näher als die übrigen Partien der Apostelgeschichte. Dazu stimmt vortrefflich, was allerdings zu erwarten war, daß der Verfasser der beiden Einleitungen dieselbe Person gewesen zu sein scheint. Sein „zweiter Bericht" ist dann durch den letzten Bearbeiter der Apostelteten modifiziert worden.

4. Die in den Wir-Bericht eingeschobenen Erzählungen von ganz anderem Charakter sind — das ist gleichfalls von der philologischen Spezialuntersuchung festgestellt worden — von einem Manne geschrieben, welcher, wie der Erzähler der Wir-Berichte, die griechische Sprache gewandt handhabte. Man vergleiche hierüber die treffenden Erörterungen von Norden „Die antike Kunstprosa" II S. 483. Namentlich wird das zu beachten sein, was Norden über den übereinstimmenden Sprachgebrauch in der Erzählung des Apostelkonzils (15), von Paulus' Aufenthalt in Athen, und von seiner Gefangenschaft in Jerusalem und in Caesarea (22—26) dargelegt hat.

5. Auch bei den Petrusstücken der 1. Hälfte (1—5; 9, 32—11, 18; 12, 1—24) hat die Untersuchung mehr als bisher von den sprachlichen

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Eigentümlichkeiten auszugehen. Schon eine oberflächliche Betrachtung wird hier den verschiedenartigen Eindruck, welchen die Reden des Petrus und die erzählenden Einführungen machen, nicht unbeachtet lassen können. Wie sehr dieselben auch im übrigen zusammengehören mögen, in sprachlicher Hinsicht sind sie jedenfalls auseinander zu halten. Schon hier sei soviel bemerkt, daß die genannten Reden in Sprache und Charakter den Ausführungen und Reden ähneln, welche in den späteren Abschnitten c. 22—26 enthalten sind.

Noch ist hier einiges über die Beschaffenheit des Wir-Berichts hervorzuheben. Zu demselben gehören zunächst sicher alle die in erster Person überlieferten Abschnitte: 16, 8—25; 20, 4—16; 21, 1—19; 27 1—28, 16 (28, 30—31).

Ob und welche weiteren Abschnitte Teile dieses Wir-Berichtes waren, ist a priori schwer mit Sicherheit festzustellen. Vermutungsweise aber diese oder jene Erzählung demselben zuzuweisen, ist sehr bedenklich, weil dadurch zu leicht der Frage nach einer anderweitigen Herkunft jener Teile präjudiziert werden würde.

Die Schwierigkeit, eine sichere Entscheidung über diese Bestandteile zu fällen, ist nur dann zu beseitigen, wenn die Qualität des Wir-Berichts genauer festgestellt ist. Am deutlichsten tritt die Eigenart desselben in 27, 1—28, 16 hervor. Der dortige Bericht bietet vor allem keine Reden, erzählt schlicht und sachgemäß, was über die äußeren Schicksale des Apostels Paulus zu sagen war. Es lag dem Erzähler durchaus fern, eine detaillierte Darstellung der Missionstätigkeit des Paulus zu geben. Nicht einmal die Erfolge des Paulus zu schildern lag in der Absicht des Berichterstatters. Sein Interesse war allein den persönlichen Schicksalen des Paulus und seiner Begleiter gewidmet. Die Einzelheiten der Seereise und besondere Fährlichkeiten zu schildern, lag ihm mehr am Herzen, als alles andere. Ursprünglich war dieser Bericht jedenfalls ein Brief, von jener Art echter Briefe, die nicht zur öffentlichen Schaustellung, sondern in erster Linie für die bestimmt waren, die sich für die persönlichen Verhältnisse des oder der Schreibenden interessierten. Darum braucht man noch keineswegs an einen bestimmten Adressaten zu denken. Wie viele einzelne Freunde des Paulus gab es nicht, die etwas über seine persönlichen Schicksale wissen wollten? Und wie viele Gemeinden, welchen Paulus das Evangelium gebracht hatte, mußten nicht den sehnlichsten Wunsch haben, über den Verlauf der Reisen des Apostels, namentlich über seine Schicksale in Jerusalem und seine endliche Ankunft in Rom etwas spezielleres zu erfahren!

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Nicht ganz denselben Zweck scheinen die früheren Wir-Berichte zu verfolgen. Dieselben stellen wenigstens nicht nur die Schicksale des Paulus in den Mittelpunkt der Darstellung, sondern daneben auch die eigenen Schicksale des Schreibers. So erzählt z. B. 20, 13, wie der Schreiber dem Paulus vorangefahren sei, um ihn erst später wieder in Assos zu treffen. Aber auch hier ist und bleibt Paulus für den Verfasser so sehr die Hauptperson des Interesses, daß von einem wirklichen Wechsel in dem Plan und in der Art der Berichterstattung nicht die Rede sein kann.

Wenn aber auch die kurze Herzählung der wichtigsten Reiseerlebnisse der Hauptzweck des Wir-Berichts gewesen ist und gewiß größere Reden nicht in ihm gestanden haben, so schließt doch eine derartige sachgemäße Berichterstattung keineswegs eine gewisse eingehendere Betrachtung besonderer Vorfälle aus, nämlich da, wo es im Interesse der Leser lag, etwas näheres über die persönliche Lage des Apostels oder über besondere Fügungen in dem Schicksale des Apostels zu vernehmen. Es mußte z. B. von höchster Wichtigkeit für die jungen Christengemeinden sein zu erfahren, wie der unerschrockene Vorkämpfer des Glaubens in die Gefangenschaft zu Philippi gekommen war (16, 19—24), und wie er wieder die Freiheit erlangt hatte (16, 35—40). Es kann daher nicht zweifelhaft sein, daß auch diese Erzählung, trotzdem sie nicht mehr in erster Person erzählt, aus derselben Wirquelle stammt, allerdings ohne die wunderbare Einlage (16, 25—34). Gerade hier ist ja der Übergang von der 1. zur 3. Person nicht nur erklärlich, sondern mit Notwendigkeit geboten gewesen, da der Schreiber selbst nicht mit gefangen gesetzt wurde.

Aus ähnlichen Gründen wird anzunehmen sein, daß die tatsächlichen Angaben, welche Pauli Person während seiner Anwesenheit zu Jerusalem betreffen, und die nur von einer ihm persönlich nahe stehenden Seite, ja nur von einem Augenzeugen ausgehen können, dem Wir-Bericht angehört haben. So wahrscheinlich 21, 27—36 Pauli Bedrohung durch das Volk und seine Gefangennahme mit der Fortsetzung 22, 25—29,[1] vor allem aber 23, 11—24 (bez. der Schluß 23, 31—35) der Anschlag auf Pauli Leben und seine Überführung nach Caesarea.

Dagegen ist es bei der Beschaffenheit des Wir-Berichts in 16: 20—21; 27—28 ausgeschlossen, daß die großen Reden, welche dazwischen zerstreut stehen, aus demselben stammen. Wenn irgend etwas, so wider-

[1] Die abschließenden Verse 21, 37—40 und 22, 30 sind vielmehr Einführungen zu den folgenden Reden.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

sprechen sie den kurzen sachgemäßen Notizen, wie sie der Wir-Bericht sonst bietet.

Nicht minder sollte feststehen, daß, abgesehen von einigen einführenden Bemerkungen,[1] die sonstigen Angaben über die Reisen des Paulus ursprünglich nicht dem Wir-Bericht angehört haben können.

Ausdrücklich hebt 20, 6 hervor, daß der Verfasser des Wir-Berichts, der 16, 40 in Philippi zurückgeblieben, nicht mit den übrigen nach Amphipolis weitergereist war, von Philippi aus in Troas erwartet worden sei. Derselbe war also auf der inzwischen erfolgten zweiten Missionsreise nicht Augenzeuge gewesen.

Das schließt zwar nicht aus, daß er selbst später auch einige Aufzeichnungen aus den Angaben anderer seinem Wir-Bericht hinzugefügt haben könnte. Aber zu seinem ursprünglichen Wir-Bericht, der nur Selbsterlebtes enthielt, können derartige Ausführungen nicht gehört haben.

Gewiß ist es von hervorragender Wichtigkeit, die Herkunft der sonstigen Erzählungen über die Reisen des Paulus festzustellen und ihre Beziehung zu dem Wir-Bericht zu bestimmen; so bei der Erzählung in 12, 25—13, 14; 14, 1—15, 1; 17, 1—15; 18, 1—19, 22. Doch der Wunsch, die Qualität dieser Erzählungen festzustellen, kann erst nach anderen Untersuchungen über die Apostelgeschichte befriedigt werden.

Bei der Zusammenstellung der sicheren Voraussetzungen der Untersuchung müssen diese Abschnitte beiseite gelassen werden.

Die hier kurz zusammengestellten Tatsachen, welche den Ausgangspunkt jeder weiteren Untersuchung über das Problem der Apostelgeschichte bilden, legen es aus mehr als einem Grunde nahe, vor allem die Beschaffenheit der Reden, ihre Quellen und damit ihren Ursprung festzustellen.

Die Reden[2] heben sich, wie schon erwähnt, vor allem schon sprachlich von dem Erzählungsstoff ab. Sie sind — mit Ausnahme der ganz singulären Stephanusrede — in elegantem Griechisch geschrieben.

Sie sind sowohl von den Petruslegenden (in 1—5), wie von dem Reisebericht (in 13f.; 17—19) in formeller Hinsicht geschieden. Auch

[1] So 20, 3—5 vor 20, 6 f. und wohl auch die kürzeren Notizen über die Reise des Paulus bis zu seiner Ankunft in Troas (16, 8), nämlich 15, 35—41; 16, 6—7. Nicht dagegen gehört zu ihm die Anekdote über Timotheus, welche 16, 1—5 eingestreut ist und den kurzen Reisebericht ganz unerwartet unterbricht. 16, 6 schließt an 15, 41 an.

[2] Zu ihnen sind auch die verwandten schriftstellerischen Erzeugnisse in Briefform 15, 23—29; 23, 25—30 zu rechnen. — Zu allen Reden vgl. Soltau, Der geschichtliche Wert der Reden bei den alten Historikern, in Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum 1902, IX, 20 f.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

der Wir-Bericht zeigt, wie bemerkt ward, eine eigentümliche Redeweise, welche derjenigen des 3. Evangelisten näher verwandt ist.

Das Ergebnis der Spezialuntersuchung über die Reden der Apostelgeschichte[1] stelle ich hier, der Untersuchung vorgreifend, kurz folgendermaßen zusammen:

1. Einige Reden sind nach Briefen des Apostels Paulus gebildet, so vornehmlich die Abschiedsrede an die Epheser Act 20, 18—35 aus 1. Thess 2—4; die Rede des Paulus in Athen Act 17, 22—31 aus Röm 1. 11. 14; das Aposteldekret vorzugsweise nach 1. Kor 6 und 8—10.

2. Die wichtigsten Verteidigungsreden des Paulus beruhen auf dem Bericht von Pauli Bekehrung.

3. Mehrere andere sind lediglich erweiternde Umschreibungen der im Reisebericht und Wir-Bericht erzählten Begebenheiten.

4. Eine Untersuchung über die Stephanusrede wird zeigen, daß dieselbe aus einer älteren Relation entnommen ist, aus der auch des Paulus Rede 13, 15 f., sowie der Gedankengang der Reden des Petrus zu Anfang der Apostelgeschichte (2—4) stammten.

Es ist augenscheinlich, daß auf diesem Wege die Qualität der Bearbeitung der Apostelgeschichte und daneben diejenige des ursprünglichen Quellenmaterials besser und sicherer festzustellen sein wird, als durch hypothetische Versuche, die Benutzung mehrerer Quellen neben einander darzutun. In 6, 1—8, 4; 9, 1—27; 13—28 d. h. also in sämtlichen Paulusstücken, kann von mehreren nebeneinander hergehenden schriftlichen Quellen keine Rede sein.

1.

Kürzlich hat H. Schulze in seiner Abhandlung „Die Unterlagen für die Abschiedsrede zu Milet in der Apostelgeschichte 20, 18—38"[2] den Nachweis geführt, daß diese ganze Rede aus lauter Reminiscenzen an paulinische Briefe besteht und vornehmlich nach 1. Thess 2—4 gebildet worden ist. Die wichtigsten Beziehungen seien hier erwähnt.

---

[1] Ein für allemal sei hier bemerkt, daß die folgende Untersuchung unabhängig ist von den Kontroversen, welche die Ausgabe von Blaß hinsichtlich des Textes der Apostelgeschichte angeregt hat. — Von einiger Bedeutung könnte höchstens sein, daß schon 11, 28 in cod. D die 1. Person Pluralis auftritt (συνεστραμμένων δὲ ἡμῶν). Es ist m. E. ganz wahrscheinlich, schon mit Rücksicht auf 21, 10 f., daß hier eine authentische Notiz vorliegt. Dann aber zeigt dieselbe, daß der Verfasser des Wir-Berichtes zwar damals in Antiochia gelebt hat, aber selbst die dann 12, 24 f. erzählte Missionsreise nicht mitgemacht hat (s. 13, 2). — Doch s. auch Jacobsen, Die Quellen der Apostelgeschichte S. 14.

[2] Studien und Kritiken (1900) 4, 563 f.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Act 20, 18—21 folgt genau dem Gedankengang von 1. Thess 2, 1—4. Für die Nachstellungen in Philippi (προπαθόντες καὶ ὑβρισθέντες καθὼς οἴδατε ἐν Φιλίπποις, 1. Thess 2, 2) setzt Act 20, 19 ein: δουλεύων τῷ κυρίῳ μετὰ πάσης ταπεινοφροσύνης καὶ δακρύων καὶ πειρασμῶν, τῶν συμβάντων μοι ἐν ταῖς ἐπιβουλαῖς τῶν Ἰουδαίων. Im übrigen aber ist es derselbe Gedanke:

1. Thess 2, 1.

αὐτοὶ γὰρ οἴδατε, ἀδελφοί, τὴν εἴσοδον ἡμῶν πρὸς ὑμᾶς, ὅτι οὐ κενὴ γέγονεν· ἀλλὰ προπαθόντες .... ἐπαρρησιασάμεθα ἐν τῷ θεῷ ἡμῶν λαλῆσαι πρὸς ὑμᾶς τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ ἐν πολλῷ ἀγῶνι.

Act 20, 18—21.

ὑμεῖς ἐπίστασθε, ἀδελφοί, ἀπὸ πρώτης ἡμέρας, ἀφ' ἧς ἐπέβην εἰς τὴν Ἀσίαν, πῶς μεθ' ὑμῶν τὸν πάντα χρόνον ἐγενόμην δουλεύων .... ὡς οὐδὲν ὑπεστειλάμην τῶν συμφερόντων τοῦ μὴ ἀναγγεῖλαι ὑμῖν καὶ διδάξαι .... διαμαρτυρόμενος Ἰουδαίοις τε καὶ Ἕλλησιν[1] τὴν εἰς τὸν θεὸν μετάνοιαν καὶ πίστιν κ. τ. λ.

1. Thess 2, 8.

Οὕτως ὁμειρόμενοι ὑμῶν εὐδοκοῦμεν μεταδοῦναι ὑμῖν οὐ μόνον τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ καὶ τὰς ἑαυτῶν ψυχάς, διότι ἀγαπητοὶ ἡμῖν γεγένησθε.

Act 20, 24.

ἀλλ' οὐδενὸς λόγου ποιοῦμαι οὐδὲ ἔχω τὴν ψυχήν μου τιμίαν ἐμαυτῷ, ὡς τελειῶσαι τὸν δρόμον μου μετὰ χαρᾶς, καὶ τὴν διακονίαν ἣν ἔλαβον παρὰ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ διαμαρτύρασθαι τὸ εὐαγγέλιον τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ.

1. Thess 2, 9; 11.

μνημονεύετε γὰρ, ἀδελφοί, τὸν κόπον ἡμῶν καὶ τὸν μόχθον; νυκτὸς γὰρ καὶ ἡμέρας ἐργαζόμενοι, πρὸς τὸ μὴ ἐπιβαρῆσαί τινα ὑμῶν, ἐκηρύξαμεν εἰς ὑμᾶς τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ.

Act 20, 34.

αὐτοὶ γινώσκετε, ὅτι ταῖς χρείαις μου πάσαις καὶ τοῖς οὖσιν μετ' ἐμοῦ ὑπηρέτησαν αἱ χεῖρες αὗται πάντα.

— — — — — — — — — — — —

οἴδατε ὡς ἕνα ἕκαστον ὑμῶν ὡς πατὴρ τέκνα ἑαυτοῦ, παρακαλοῦντες ὑμᾶς καὶ παραμυθούμενοι.

Act 20, 31.

διὸ γρηγορεῖτε, μνημονεύοντες ὅτι τριετίαν νύκτα καὶ ἡμέραν οὐκ ἐπαυσάμην μετὰ δακρύων νουθετῶν ἕνα ἕκαστον.

1. Thess 2, 10. 12.

ὑμεῖς μάρτυρες καὶ ὁ θεὸς, ὡς ὁσίως καὶ δικαίως καὶ ἀμέμπτως ὑμῖν τοῖς πιστεύουσιν ἐγενήθημεν .... καὶ μαρτυρόμενοι εἰς τὸ περιπατῆσαι ὑμᾶς ἀξίως τοῦ θεοῦ τοῦ καλοῦντος ὑμᾶς εἰς τὴν ἑαυτοῦ βασιλείαν καὶ δόξαν.

Act 20, (25) 26.

ὑμεῖς πάντες, ἐν οἷς διῆλθον, κηρύσσων τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ· διὸ μαρτύρομαι ὑμῖν ἐν τῇ σήμερον ἡμέρᾳ ὅτι καθαρός εἰμι ἀπὸ τοῦ αἵματος πάντων.

1. Thess 3, 10—11.

νυκτὸς καὶ ἡμέρας ὑπερεκπερισσοῦ δεόμενοι εἰς τὸ ἰδεῖν ὑμῶν τὸ πρόσωπον, καὶ καταρτίσαι τὰ ὑστερήματα τῆς πίστεως ὑμῶν. αὐτὸς δὲ ὁ θεὸς καὶ πατὴρ ἡμῶν καὶ ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς κατευθύναι τὴν ὁδὸν ἡμῶν πρὸς ὑμᾶς.

Act 20, 25.

καὶ νῦν ἰδοὺ ἐγὼ οἶδα, ὅτι οὐκέτι ὄψεσθε τὸ πρόσωπόν μου ὑμεῖς πάντες. Vergl. auch 20, 38: ὀδυνώμενοι μάλιστα ἐπὶ τῷ λόγῳ, ᾧ εἰρήκει, ὅτι οὐκέτι μέλλουσι τὸ πρόσωπον αὐτοῦ θεωρεῖν.

[1] Vergl. hierzu weiter Röm 1, 16; dieses Kapitel war Quelle zu der Rede Act 17, vergl. unten.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

1. Thess 3, 4.	Act 20, 23.
καὶ γὰρ ὅτε πρὸς ὑμᾶς ἦμεν, προελέγομεν ὑμῖν, ὅτι μέλλομεν θλίβεσθαι, καθὼς καὶ ἐγένετο.	τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον .... διαμαρτύρεταί μοι ὅτι δεσμὰ καὶ θλίψεις με μένουσιν.
1. Thess 5, 12.	Act 20, 28—29.
ἐρωτῶμεν δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί, εἰδέναι τοὺς κοπιῶντας ἐν ὑμῖν, καὶ προϊσταμένους ὑμῶν ἐν κυρίῳ καὶ νουθετοῦντας ὑμᾶς; und daneben	προσέχετε οὖν ἑαυτοῖς καὶ παντὶ τῷ ποιμνίῳ, ἐν ᾧ ὑμᾶς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔθετο ἐπισκόπους .... ἐγὼ γὰρ οἶδα τοῦτο, ὅτι εἰσελεύσονται μετὰ τὴν ἄφιξίν μου λύκοι βαρεῖς εἰς ὑμᾶς κ. τ. λ.
1. Tim 4, 1	
τὸ δὲ πνεῦμα ῥητῶς λέγει, ὅτι ἐν ὑστέροις καιροῖς ἀποστήσονταί τινες τῆς πίστεως, προσέχοντες πνεύμασι πλάνοις καὶ διδασκαλίαις δαιμονίων.	

Außerdem hat der Verfasser von Act noch manche Reminiscenzen aus anderen paulinischen Briefen mit in seine Darstellung verflochten. S. Studien und Kritiken ebendas. S. 120 f. So vergl. Act 20, 19 mit Eph 4, 2; Act 20, 24 mit 2. Tim 4, 7; Act 20, 32 mit 1. Thess 5, 23; Röm 16, 25; Eph 1, 18.

Auch eine zweite, besonders originell erscheinende Rede des Paulus in Act ist nichts anderes als eine Kombination aus einigen Gedanken der Episteln: Pauli Rede in Athen (17, 24 f.) ist größtenteils aus Stellen des Römerbriefes komponiert.

Anknüpfend an Altäre, welche den „unbekannten Göttern" gewidmet waren, aus denen aber 17, 23 ein unbekannter Gott wird, geht der Redner auf diesen „Einen Gott" ein. „Er ist nicht ferne von einem jeglichen unter uns; denn in ihm leben, weben und sind wir, als auch etliche Poeten bei euch gesagt haben: Wir sind seines Geschlechts" (17, 27—28). Es ist derselbe Grundgedanke, welcher sich Röm 11, 36 findet: ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ, καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα.

Diesem „unsichtbaren göttlichen Wesen" (Röm 1, 20) stellt Paulus Röm 1, 23 die niedere Auffassung der Heiden entgegen, welche „die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes in ein Bild verwandelt haben, gleich dem der vergänglichen Menschen und der Vögel und der vierfüßigen und der kriechenden Tiere". Ähnlich Act 17, 29: „So wir denn göttlichen Geschlechts sind, sollen wir nicht meinen, die Gottheit sei gleich den goldenen, silbernen und steinernen Bildern, durch menschliche Gedanken gemacht".[1] Auch die Folgen dieses gottlosen Tuns sind

[1]

Röm 1, 23.	Acta 17, 29.
καὶ ἤλλαξαν τὴν δόξαν τοῦ ἀφθάρτου θεοῦ ἐν ὁμοιώματι εἰκόνος φθαρτοῦ ἀνθρώπου.	οὐκ ὀφείλομεν νομίζειν .... χαράγματι τέχνης καὶ ἐνθυμήσεως ἀνθρώπου τὸ θεῖον εἶναι ὅμοιον.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Act 17, 30—31 durchaus Röm 1—2 entsprechend geschildert. Anfangs hat Gott zwar ihrer Unwissenheit verziehen, wie das ähnlich schon Act 14, 16 gesagt war,[1] jetzt aber „gebietet er allen Menschen an allen Enden Buße zu tun und will Gericht halten lassen durch Christus" (Act 17, 30—31). Es sind das ja dieselben Gedanken, welche Röm 1, 18; 2, 6—16 ausführlicher erörtert hat. Nebenbei hat auch Röm 14, 9—12 dem Verfasser vorgeschwebt. Zu dem Gedanken (Act 17, 26), daß Gott „aller Menschen Geschlechter auf dem ganzen Erdboden" dazu berufen habe „den Herrn zu suchen und zu finden", bot gleichfalls Röm 1, 19—20; 2, 13—16 das Material.

Zu dem Eingangsgedanken, daß Gott nicht in Tempeln wohne von Menschenhänden gemacht, ist teils das Wort der Stephanusrede 7, 48 (bez. 1. Kön 8, 27 und Jes 66, 1) Vorbild, teils der Gedankengang von Ps 50, 8—13.

Eine andere Epistel hat dem Verfasser von Act die Angaben geboten, welche er bei seiner Schilderung des Apostelkonzils (15, 1 f.) verwendet hat.

Hier sollte soviel für jeden, welcher dem Apostel Paulus den Glauben nicht versagt, feststehen, daß seine Erklärungen Gal 2, 9—10 glaubwürdig und vollständig sind. Nach ihnen ist dann festzuhalten, daß weder die Forderung des Jacobus 15, 20 noch das Aposteldekret 15, 22—29 authentisch sein können. Gal 2, 10 läßt eine derartige einschränkende Bestimmung nicht zu.

Auch das schwankende Betragen des Petrus zu Antiochia, welcher erst mit den Heiden aß, dann wieder sich von ihnen absonderte, zeigt aufs deutlichste, daß der Satz 15, 29 im Aposteldekret nicht gestanden haben kann. Denn wozu sich absondern, wenn die Juden sich ausdrücklich mit einer solchen Konzession der Heidenchristen zufrieden erklärt hatten? Freilich „die Macht der tatsächlichen Verhältnisse, wie sie in gemischten Gemeinden sich gestalten mußten, wuchs allerdings dem (vermeintlichen) jerusalemischen Kompromisse, durch den die Streitfrage mehr vertagt als gelöst war, rasch über den Kopf". Bei der Speisegemeinschaft stellte sich heraus, daß sie ohne eine gewisse Rücksichtnahme von beiden Seiten undurchführbar sei. Aber eben daraus, daß so große Unzuträglichkeiten bestehen blieben, geht mit Sicherheit hervor, daß keine bindenden Abmachungen durch ein Aposteldekret getroffen worden sind.

[1] „Der in vergangenen Zeiten hat lassen alle Heiden wandeln ihre eigenen Wege" (= Ps 81, 13).

9. 5. 1903.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Die Reden der Apostel beim Apostelkonzil und das Dekret selbst verlieren all und jedes Bedenkliche und Befremdliche, wenn man sie als schriftstellerische Produkte ansehen darf, welche — wie die vorhin behandelten Reden — im Anschluß an die paulinische Gedankenwelt in seinen Briefen vom Schriftsteller frei komponiert sind.

Versuchen wir auf diesem Wege, durch Nachweis der Quellen und der Herkunft des Aposteldekrets, seine Entstehung zu erklären.

Es ist zunächst anerkannt,[1] daß 15, 5—12 mit Benutzung des Galaterbriefs geschrieben ist. Mit Recht hebt dann aber Spitta hervor, daß für die weiteren Ausführungen nicht der Galaterbrief, sondern eine andere Schrift Quelle gewesen sein müsse. Nur die Personen des Petrus und des Jakobus, des Wortführers der Judenchristlichen Partei, waren durch den Galaterbrief gegeben. Weiteres nicht. Woher entlehnte der Verfasser von Act das Übrige?

Abgesehen von dem Citat aus Amos 9, 11 = Act 15, 16—17 und dem was Act 10—11 erzählt,[2] kommt da sachlich eigentlich nur noch die einschränkende Bestimmung Act 15, 20 und 15, 29 in Betracht. Es läßt sich bei ihr aber der Nachweis erbringen, daß diese für ein Dekret bedenklichen Sätze den trefflichen Sittenermahnungen des Apostels Paulus 1. Kor 6. 8. 10—11 entlehnt sind.

Paulus 1. Kor 6, 9 und 6, 15—20 warnt in eindringlichster Weise vor Hurerei und andern geschlechtlichen Verirrungen, wie sie bei den Heidenchristen der großen Städte getrieben wurden. 1. Kor 8, 1 f. wendet sich gegen die Götzenopfer, namentlich soweit dadurch den Schwachen ein Ärgernis bereitet werde, und schließt mit den Worten: „darum, so die Speise meinen Bruder ärgert, wollte ich nimmermehr Fleisch essen, auf daß ich meinen Bruder nicht ärgerte“ (8, 13). 1. Kor 10, 7 f. faßt beide Ermahnungen noch einmal zusammen: Werdet auch nicht Abgöttische, gleichwie jener etliche wurden, als geschrieben steht (2. Mose 20, 3; 32, 6): das Volk setzte sich nieder, zu essen und zu trinken, und stand auf, zu spielen. Auch laßt uns nicht Hurerei treiben, wie etliche unter jenen Hurerei trieben“. 1. Kor 10, 14. 19—21 heißt es dann weiter: „Darum meine Liebsten, fliehet vor dem Götzendienst ... Soll ich sagen, daß der Götze etwas sei, oder daß das Götzenopfer etwas sei? Aber

---

[1] Vergl. den Nachweis von Weizsäcker „Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche“ S. 173 f. und Spitta „Die Apostelgeschichte, ihre Quellen und deren geschichtlicher Wert“ (1891) S. 209.

[2] Besonders vgl. 10, 34—44 zu 15, 7—8; 10, 34 zu 15, 9; 11, 16—17 zu 15, 10—11 15, 14; 10, 47—48 zu 15, 19.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

ich sage, daß die Heiden, was sie opfern, das opfern sie den Teufeln, und nicht Gott. Nun will ich nicht, daß ihr in des Teufels Gemeinschaft sein sollt". „Ihr könnt nicht zugleich trinken des Herrn Kelch und der Teufel Kelch;[1] ihr könnt nicht zugleich teilhaftig sein des Herrn Tisches und der Teufel Tisches".

Aus diesen Worten und den Schlußermahnungen, weder den Juden noch den Griechen ärgerlich zu sein, noch der Gemeine Gottes (10, 32), formulierte der Bearbeiter der Apostelteten sein Aposteldekret. Historisch kann dieses schon deshalb nicht sein, weil, wenn es bindende Kraft gehabt hätte, die Einschärfung dessen, was Paulus 1. Kor 8—10 hervorhebt, gegenstandslos und überflüssig gewesen wäre.

Übrigens lassen sich auch sonst noch in manchen Reden von Acta Reminiscenzen an paulinische Briefe nachweisen.

Merkwürdig ist vor allem, daß Petrus in seiner Rede 10, 34—35 sich wohl an Gal 2, 6, sicherlich aber auch an Röm 2, 6—13 gehalten hat. In 10, 36—37 schließt sich Petrus an Röm 9, 4—5 an. Ebenso kann nicht geleugnet werden, daß Act 3, 25 die Kinder der Propheten und des Bundes, wie in der eben genannten Stelle Röm 9, 4—5 verstanden sind. Ebendaselbst ist, wie Holtzmann, Handkommentar S. 338 treffend hervorhebt, Gen 22, 8 wie Gal 3, 18 zitiert, das σπέρμα wie Gal 3, 16 auf Christus bezogen, also auch hier der Einfluß des Galaterbriefes unleugbar. In der Rede des Paulus vor Agrippa schwebten dem Verfasser sicherlich (vergl. Act 26, 23) neben Kol 1, 18, 1. Kor 15, 20 vor. Acta 26, 18 spielt auf Eph 1, 11 an. Auch dürfte die Petrusrede Act 10, 42—43 schwerlich ohne Berücksichtigung von 2. Tim 4, 1 geschrieben sein.

Daß dabei dann noch einzelne Psalmen- und Prophetenstellen mit verwandt sind, ist kaum besonders bemerkenswert und sei hier nur kurz erwähnt. So 4, 25—26 = Ps 2, 1—2,[2] 3, 20 = Jes 35, 10; Dan 7, 22. 27.

2.

Wenden wir uns jetzt zu den großen Reden, welche auf den Bericht von Pauli Bekehrung und die mit ihr — wenn auch nicht ursprünglich —

[1] So erklärt sich das besondere Verbot das Blut der Opfertiere zu trinken, wie das bei den heidnischen Opfermahlzeiten üblich war. Den Juden war dieses bekanntlich anstößig, da nach ihrer Ansicht „das Blut die Seele" war. Weshalb der Verf. hier das πνικτόν noch besonders hervorhebt, ist weniger klar, doch wird auch dieses ja 3. Mos 17, welcher die Grundlage dieser ganzen jüdischen Gesetzesordnung ist (vgl. 17, 15), ausdrücklich verboten. — Es verdient übrigens bemerkt zu werden, daß D und andere Codices beidemal (20 u. 29) das πνικτόν übergehen. Auch 21, 25 fehlt dasselbe.

[2] Psalm 2, 7 wird direkt zitiert 13, 33.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

so doch jedenfalls schon eine Zeit lang vorher verbundenen Stephanusepisode zurückgehen. Es sind 22, 3—16 und 26, 9—18, sowie 13, 8 f.

Wer die Qualität der Reden mißachtend in jeder kleinen Variante zwischen 22, 3—16; 26, 9—18 und der Erzählung 9, 1—22 einen originalen Bestandteil sieht, der, aber auch nur der, kann hier verkennen, daß alle drei Schilderungen auf einen gemeinsamen Grundbericht zurückgehen. Es wäre eine wahre Afterweisheit, noch andersartige Quellen für 22, 3 f. und 26, 9 f. anzunehmen.[1] Es mag sein, daß der Bericht von Pauli Vision 22, 9 und 26, 14 das Original genauer wiedergibt als 9, 1 f. Auch ist es möglich, wenn auch nicht gerade wahrscheinlich, daß die Stimme, welche Paulus vernommen hatte, außer den Worten 9, 4 = 22, 7 = 26, 14 und den Worten 9, 5 = 22, 8 = 26, 14—15 auch die Worte 26, 16—18 gesprochen hat.[2] Aber jeder in Quellenkritik nur etwas bewanderte Forscher wird zugestehen müssen, daß diese drei Berichte auf einen gemeinsamen Quellbericht zurückgehen, der nicht etwa von dem letzten Bearbeiter frei erfunden oder gedächtnismäßig wiedererzählt ist, sondern demselben bereits schriftlich fixiert vorlag.

Daß dieser Bericht auch schon die Tötung des Stephanus enthielt, ist augenscheinlich. 9, 1 knüpft ja unmittelbar an 8, 4 an, und nimmt den Gedanken von 8, 3 wieder auf. Aber diese Annahme ist auch geboten durch die mehrfachen Hinweise hierauf in Act 22 und 26. So vergl. zu 22, 4: 8, 3 — zu 22, 20: 7, 58[3] — zu 26, 9—12: 8, 1.

In einigen Einzelheiten verrät sich sogar eine Vertrautheit mit Wendungen der Stephanusrede. Stephanus redet das Synedrium zweckentsprechend an (7, 2): ἄνδρες ἀδελφοὶ καὶ πατέρες; die gleiche Anrede 22, 1 ἄνδρες ἀδελφοὶ καὶ πατέρες ist den wütenden Juden gegenüber gewiß weit weniger am Platze. Wie Stephanus 7, 35—38 und 44 sich in letzter Instanz auf Moses bezieht, so 26, 22, trotzdem der Inhalt von 26, 23 nicht in den Büchern Mose zu finden ist.

Aber die Stephanusrede ist auch das Vorbild von Pauli Rede 13, 15 f. gewesen.

[1] So ursprünglich von Meyer in seinem Kommentar angenommen.

[2] Übrigens ist zu beachten, daß (vgl. Wendt in der Bearbeitung desselben Kommentars), die Rede in K. 22 recht genau mit K. 9 übereinstimmt. 9, 1—6 = 22, 3—8; 9, 8—10 = 22, 10 f.; 9, 15 f. = 22, 15 f.; 9, 11 ff.; 17—19 fehlen in 22, 11—13. Wenn aber 26, 16—18 betont, daß Paulus ganz besonders zum Diener und Zeugen berufen sei, so konnte der Verfasser dieses wohl nach Gal 1, 12; 1, 16; 1. Kor 9, 1; 15, 5 f. einsetzen. Auch schwebte ihm bei 26, 18 wohl Eph 1, 18 f. vor. Damit erledigen sich auch die an sich scharfsinnigen Versuche von Jüngst (Die Quellen der Apostelgeschichte 1895 S. 83 f.), die Benutzung noch einer zweiten Quelle wahrscheinlich zu machen.

[3] Falls 7, 58 echt ist. Das ist wegen 22, 18 ff. nicht zu bezweifeln.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Der theologische Standpunkt des Verfassers dieser Rede ist zwar ein völlig anderer als derjenige der Stephanusrede. Nichtsdestoweniger aber ist jener bestrebt gewesen, in Gang und Disposition die Stephanusrede nachzuahmen. Die Rede des Paulus sollte offenbar ein Gegenstück zu der des Stephanus sein.

Die Stephanusrede legt die wunderbare Erfüllung der Verheißungen dar, welche Gott dem Volke Israel hatte zu teil werden lassen, und stellt ihr die Halsstarrigkeit von Israel gegenüber. Sie begann mit Abraham, ging dann auf Jakob und Joseph, auf Moses in Ägypten und beim Sinai ein, sie hob die Tätigkeit von David und Salomo hervor, um dann zum Schluß die Verwerfung des Heils, das dem Volke Israel durch Jesus geworden, zu tadeln. In diesem geschichtlichen Rückblick ahmt sie die Rede des Paulus 13, 16—22 zweifellos nach. Natürlich bietet diese auch einige originelle Angaben;[1] so gedenkt sie der sieben Völker Kanaans, die vertilgt worden waren, während 7, 45 nur kurz ihre Ausstoßung erwähnt war, sie erwähnt die 450 Jahre der Richterzeit u. a. m. Aber nachdem diese 13, 24—25 noch einige Reminiscenzen aus Lc 3, 16 sowie 13, 28—32 aus Lc 23—24 gebracht und einige Gedanken (13, 33—37) aus der Petrusrede 2, 30—34 reproduziert hat, endigt Paulus wie die Stephanusrede: 13, 40—41 = 7, 51—52.[2]

3.

Während es sich so herausgestellt hat, daß die meisten paulinischen Reden in Acta freier gestaltete Erzeugnisse des Bearbeiters sind, welche er teils nach den paulinischen Briefen, teils nach dem ihm vorliegenden Bericht von Pauli Bekehrung (PB), ausgearbeitet hat, verdient daneben noch hervorgehoben zu werden, wenn es auch manchem selbstverständlich zu sein scheint, daß diese Reden natürlich die Existenz eines älteren Reiseberichts zur Voraussetzung haben. Es klingt banal, wenn betont wird, daß der Verfasser von Act, wenn er Reden des Paulus zu Antiochia (13, 15 f.), zu Athen (17), zu Milet (30) und zu Jerusalem (22—26) eingeschoben hat, einen entsprechenden Bericht über die Reisen des Apostels vorgefunden haben muß. Gleichwohl ist dies nicht unwesentlich; denn diese Beobachtung führt noch zur Aufdeckung der Herkunft einiger anderer rhetorischer Elemente und Reden, welche auf den Erfindungen des Bearbeiters, nicht den Erlebnissen des apostolischen

[1] Darauf legt Bethge „Die Paulinischen Reden" S. 20 über Gebühr Gewicht.

[2] Auch die kurze Rede des Petrus 10, 34—43 gibt denselben Grundgedanken von 13, 36—41 wieder, ahmt aber im Anfang Röm 2, 6—13 nach.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Reisebegleiters beruhen. So war es ja augenscheinlich, daß derjenige Autor, welcher nach den Angaben des 1. Korintherbriefs das Aposteldekret zusammengestellt hatte, auch mit Zuhilfenahme von Gal 2, 9 die voraufgehenden Reden des Petrus und Jacobus ausgeführt hat. Der Brief des Claudius Lysias an Felix (23, 26 f.) ist so lediglich nach den voraufgehenden Angaben des Kapitels (23) zusammengestellt. Wenn die Verteidigungsrede des Paulus 24, 10—21, nach Analogie der übrigen Reden, ein Produkt des Bearbeiters ist,[1] so auch die Anklagerede des Tertullus 24, 2—8. Jene enthält die üblichen für Paulus wenig passenden Beteuerungen (vergl. 23, 6 f.; 26, 4—8), daß er eigentlich nichts anderes als ein rechtgläubiger Jude sei, diese aber nur eine mit Höflichkeitsphrasen ausgestattete Wiedergabe des 21, 28 erzählten Tatbestandes. Auch 25, 14—21 ist nur eine Paraphrase des vorher Erzählten, 21, 36—40 eine wiederholende Ausmalung des 22, 25—30 Erwähnten.

Kommen diese Einlagen in Wegfall, d. h. also: sind 21, 36—40;[2] 22, 1—21; 23, 25—30; 24, 3—21; 25, 14—21; 26, 2—23 nur Zutaten des letzten Bearbeiters von Act, so tritt auch hier der Reisebericht in seinen kurzen sachgemäßen Schilderungen deutlich zu Tage. So ist 24, 24—25, 13; 25, 23—27 d. h. also die drei Kapitel 24—26 nach Abzug der Reden und der sonstigen rhetorischen Überarbeitungen mit Sicherheit als ein originales Stück des Wir-Berichts aufzufassen, ebenso 23, 11—24. Bei Eliminierung von Paulus' Verteidigungsrede fallen ferner die 21, 30—39 und 22, 23—29 erzählten Vorgänge in eins zusammen, sie sind nur verschiedene Ausmalungen des gleichen Originalberichts. Und endlich ist 22, 30—23, 10 eine Schilderung höchst zweifelhafter Art, welche des Paulus Verteidigung vor der jüdischen Obrigkeit darstellen wollte, dabei aber ein völlig unhistorisches Gerichtsgemälde gab. Denn, wie 24, 1 f. zeigt, nicht der Hohepriester, sondern der Prokurator hatte zu Gericht zu sitzen. Abgesehen von der Erzählung von Pauli Bekehrung sind es also lediglich Elemente des Wir-Berichts, welche dem Verfasser den Stoff zu seinen rhetorischen Schilderungen über Pauli Erlebnisse in Jerusalem geboten haben.[3]

Damit wird dem oben S. 3 gewonnenen Resultat über die Ausdehnung des Wir-Berichts eine erwünschte Bestätigung zu teil. Nach

---

[1] Vgl. dazu die Reminiscenzen (24, 11—12; 17—18) aus 21, 21 f.

[2] Diese kurzen Worte dienen nur zur Einführung der folgenden Rede.

[3] Auch die kurze Ansprache des Paulus an die Römer 28, 17—20 gehört hierher. 28, 17 und 28, 20 beruht auf 23, 1 und 23, 6, der Rest gibt die Angaben von 22, 25 f. und 25, 11—12 wieder.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Abzug der Reden und einiger rhetorischer Einlagen bleiben nur die kurzen sachlichen Angaben übrig, welche schon a priori, d. h. aus der Beschaffenheit des Wir-Berichtes diesem zugewiesen werden dürften (21, 27—30; 22, 23—29; 23, 11—24; 23, 32—35; 24, 24—25, 13; 25, 23—27).

Sie sind ohnehin, wie oben bemerkt ward, der Art, daß sie nur von einem Augenzeugen, der Paulus nahe stand, herrühren können.

Sie müssen also aus drei Gründen dem Wir-Bericht zugesellt werden. Sie sind:

1. das Substrat und der Ausgangspunkt der rhetorischen Einlagen,
2. sie rühren von einem Augenzeugen her, und
3. sind in jeder Hinsicht dem Wir-Bericht verwandt.

Daß auch die zu den Reden Anlaß gebenden Erzählungen über die sonstigen Missionsreisen dem Bearbeiter von Act vorgelegen haben müssen, ist klar. Wer 13, 15—41 einlegte, mußte die voraufgehende Erzählung (13, 1—14) vorgefunden haben. Ebenso muß der Verfasser von Act, als er Pauli Rede in Athen und seine Abschiedsworte an die Epheser zusammenstellte, schon Act 17, 1—15; 20, 1—16 vorgefunden haben.

Es steht somit fest, daß die Angaben über die Missionsreisen 13—14; 15, 35—41; 17, 1—15; 18, 1—23; 19, 9—22 schon mit zu dem Quellbericht des Verfassers gehört haben. Aber im einzelnen ist hier die Abgrenzung zwischen Quelle und Zusätzen des Verfassers von Act schwer zu treffen.

Negativ wird allerdings soviel festgestellt werden können, daß die anekdotenhaften Einlagen wie 16, 1—5; 18, 24—19, 8, sowie auch die Schilderung des Aufstandes in Ephesus 19, 23—20, 1 nicht in den kurzen Reisenotizen gestanden haben können. Hier hat die Detailforschung im einzelnen noch manches nachzutragen.

4.

Eine Bestätigung dieser Beobachtung, daß, wie der Wir-Bericht, so die Stephanusepisode bereits Quellen des Bearbeiters der Apostelgeschichte gewesen sind, somit einer sehr viel früheren Zeit angehören, wird gewonnen durch die Beachtung zweier anderer Tatsachen, nämlich:

1. der 3. Evangelist hat bei der Behandlung des ihm überlieferten Evangelienstoffes nachweislich nicht nur den Wir-Bericht, sondern auch die Stephanusepisode gekannt und als Quelle benutzt, und

2. derselbe Evangelist hat an der Stephanuserzählung auf Grund des Evangeliums Abänderungen vorgenommen.

Daß Paulus vor der römischen Obrigkeit und vor Herodes hatte

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Rede stehen müssen (so der Wir-Bericht), veranlaßte den 3. Evangelisten und zuerst ihn, auch 23, 6—16 ein Gleiches von Jesu anzunehmen.

Ganz besonders beweiskräftig aber sind die Korrekturen, welche Lucas auf Grund von 7, 58 vorgenommen hat. Lc 23 tilgte die für den Weltenheiland weniger passenden Worte Mc 15, 34 (Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?) und setzte dafür ein: „Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun", was genau dem letzten Worte des Stephanus Act 7, 59 entspricht. Außerdem aber schob der Evangelist 23, 46 ein, entsprechend den Worten des Stephanus 7, 59. „Und als er das gesagt, verschied er", heißt es Lc 23, 46 wie Act 7, 60.[1]

Daß aber nicht nur der letzte Redaktor, sondern sogar schon der Evangelist Lucas den Stephanusbericht genau gekannt hat, zeigt der bemerkenswerte Umstand, daß der Evangelist die von Mc 14, 56—59 und Mt 26, 59—66 berichtete Anklage der Zeugen im Evangelium 22, 66 übergangen und sie dafür Act 6, 11—13 eingesetzt hat. Die Auslassung dort und der Einschub hier verrät unzweifelhaft dieselbe Hand. Lucas hat also, um die ihm bereits vorliegende Rede „passend"[2] einzuführen, Gedanken aus dem Marcus-Bericht entlehnt und sie dafür im Evangelium ausgelassen; its introduction here (Act 6, 11—7, 1; 7, 55—58) cannot be independent of that of the trial of Jesus, sagt Wisner Bacon unstreitig mit Recht.

Dieser Tatbestand raubt der Zwei-Quellen-Theorie jede Stütze.

Gerade hier, wo sie Spuren einer zweifachen Version (z. B. 6, 11 und 6, 13) zu besitzen glaubte, ist in Wahrheit nur ein Bericht anzunehmen. Die Bestandteile des vermeintlichen zweiten Berichts sind lediglich Korrekturen, welche Lucas in die ihm vorliegende Stephanusepisode eingetragen hat;[3] daß dieselben so wenig geschickt ausgefallen sind, ist allerdings bedauerlich, aber doch mehr als erklärlich. Der Wortlaut der Rede sagte so wenig gegen Mose und gegen das Gesetz, daß Lucas vorher (6, 13), wie nachher (7, 57) die Farben etwas stärker auftragen mußte, was ihm denn auch mit Hilfe der falschen Zeugen wenigstens äußerlich gelungen ist.

---

[1] Act 7, 58: κύριε Ἰησοῦ, δέξαι τὸ πνεῦμά μου . . . . καὶ τοῦτο εἰπὼν ἐκοιμήθη. Lc 23, 46: πάτερ, εἰς χεῖράς σου παρατίθεμαι τὸ πνεῦμά μου. τοῦτο δὲ εἰπὼν ἐξέπνευσεν. Selbst die Änderungen des Lukas sind charakteristisch. Er setzt das δὲ ein und verwandelt das christliche ἐκοιμήθη in den gewöhnlichen griechischen Ausdruck ἐξέπνευσε.

[2] d. h. in Wahrheit ziemlich unpassend, wie Wisner Bacon „Stephen's Speech; its argument and doctrinal relationship" S. 215 (biblical and semitic studies) nachweist.

[3] Daß auch die viel bedenklichere Kombination von Pauli Verfolgung mit Stephanus' Tod das Werk des Lucas war, zeigte Mommsen, Zeitschr. f. d. Neutest. Wiss. II, 86.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

5.

Eine Bestätigung des Ergebnisses, daß die Stephanusrede nicht von dem Bearbeiter von Act herrührt, vielmehr sicherlich zu seinen Quellen gehört hat, ergibt sich nicht nur aus ihrer Sprache (s. S. 2), sondern auch aus ihrem Inhalt. Nach dieser Richtung hin bietet sie sogar ganz eigentümliche Auffassungen über den Wert des Alten Testaments, die sicherlich weder paulinisch noch lukanisch sind.

Treffend hat diese Eigenart der Stephanusrede Benjamin Wisner Bacon „Stephen's speech: its argument and doctrinal relationship" erkannt und dargelegt. Nach ihm ist diese Rede ein deutliches Exempel alexandrinischer Weisheit. Bacon zeigt zuerst (S. 230), daß Stephanus' Rede in den Punkten, in welchen sie von der Tradition des alten Testaments abweicht, mit Schriften Philos übereinstimmt oder sich mit den Angaben von spätjüdischen Schriften alexandrinischen Charakters berührt.[1] Darauf hin weist auch (vgl. ebendaselbst S. 231—236) der Stil und die Phraseologie: sie ist in dem Hellenistisch-Griechisch geschrieben, welches, nach dem Modell der LXX gebildet, dem alexandrinischen Griechisch entspricht, verwandt ist mit der Redeweise von Pseudo-Barnabas, dem Hebräerbrief und den Klementinen.

Während Paulus die wörtliche Geltung des Alten Testaments hochhält bis auf die Zeit, da der alte Bund durch den neuen Bund ersetzt ward, geht die Stephanusrede von der alexandrinischen Theorie aus, daß alle Angaben der Schrift typischen Wert, einen vorbildlichen und sinnbildlichen Charakter an sich tragen.[2]

Drei Haupt- und Grundlehren galt es in ihrer fortdauernden und ewigen Bedeutung zu erfassen: die Verheißung Abrahams, das durch Mose gegebene Gesetz und den Tempel als Mittelpunkt des jüdischen Religionssystems. Alle drei hatten für den Christen nur eine historische Bedeutung. Wollte man trotzdem das Kunststück fertig bringen und diese Grundlehren der Offenbarung auch für die Christen verwerten, so mußten die Weissagung Abrahams, Moses' Gesetzgebung, der Tempeldienst eine andere, eine „tiefere" Bedeutung erhalten, d. i. eine Umdeutung erfahren, welche ihnen einen anderen Sinn als den ursprünglichen unterlegte.

---

[1] So kommt das „rote" Meer nicht in Ex 2, 14 vor, wohl aber in der „Weisheit Salomonis" 10, 18; 19, 7 und Hebr 11, 29, bez. in der assumptio Mos 3, 10.

[2] Kranichfeld „Gedankengang der Rede des Stephanus" in Studien und Kritiken 1900 S. 541 f. hat diese Seite der Rede zu wenig erkannt.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Es kann nach Bacons Ausführungen nicht zweifelhaft sein, daß der eigentliche Verfasser der Stephanusrede an einen derartigen geistigen Inhalt der alten Weissagungen geglaubt hat.

Der Bund der Beschneidung, den Gott mit Abraham gemacht hatte, sicherte den Juden das heilige Land zu. Der Redner denkt aber, wie seine Kombination von 1. Mos 15, 13 f. mit 2. Mos 3, 12 in Act 7, 6 f. zeigt, weniger an das gelobte Land selbst, als vielmehr an die Erlösung aus der Knechtschaft der Gesetzesgerechtigkeit und die Zuführung zum wahren Gottesdienst (Act 7, 7 καὶ λατρεύσουσί μοι ἐν τῷ τόπῳ τούτῳ).

Paulus' Ansicht von der κληρονομία basiert auf 1. Mos 1, 26—28 und 1. Mos 12, 3 f. Er sah hierin Weissagungen, die über den Judaismus hinausgingen. Christus ist ihm der zweite Adam, der als solcher die bisher verborgenen Absichten, welche Gott bei der Schöpfung gehabt hatte, erst zur wahren Erfüllung gebracht und somit das Gesetz antiquiert hatte. Der Verfasser der Stephanusrede dagegen legt überall dem buchstäblichen Inhalt einen spiritualistischen Sinn unter: nicht die Knechtschaft in Ägypten ist ihm das Bedeutungsvolle, sondern die Knechtschaft unter der Sünde, wie schon vorher nicht der Besitz von Kanaan, sondern der Besitz der wahren Seligkeit ihm das Wesentliche zu sein schien.

Ähnlich steht es mit der Deutung des mosaischen Gesetzes und des Tempeldienstes. Der Messias ist für den Redner der zweite Moses (Act 7, 35—37).[1] Act 7, 38 f. stellt ganz unverfroren die Ansicht auf, Mose habe das „lebendige Gesetz" λόγια ζῶντα gegeben. Indirekt wird damit das geschriebene Gesetz der Juden als antiquiert erklärt und durch das lebendige Wort ersetzt, wobei dann der Übergang auf den zweiten Mose und seine Worte des Lebens leicht war.

Auch hinsichtlich des Tempels stellt der Redner den wahren Gottesdienst, wie David ihn eingesetzt hatte, da er Gott bat, „daß er eine Hütte finden möchte dem Gott Jakobs", dem besonderen Tempeldienst gegenüber; gegen den letzteren wandte sich dann Act 7, 48 f. mit gebührender Schärfe.

Der Autor dieser Rede war also weder Lucas noch sonst ein Pauliner, am allerwenigsten aber der letzte Redaktor der Aposteldenkwürdigkeiten. Es war ein Hellenist (6, 9), ein Alexandriner, welcher in gelehrter Weise eine Umdeutung der jüdischen Grundbegriffe im christlichen Sinne

---

[1] Ähnlich auch Act 3, 19—26, während diese Anschauung sonst dem ganzen NT (mit Ausnahme etwa von Joh 5, 46; 6, 14), sicherlich aber dem Paulus fremd ist.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

versuchte. Um die Ideen des „Hellenisten" Stephanus anschaulich darzustellen, bediente sich Lucas dieser Ausführungen eines jenem geistesverwandten Alexandriners (Barnabas?).

Um so sicherer ist es also, daß diese auch sprachlich ganz abweichende Stephanusrede nicht ein Produkt des Lucas ist, sondern zu dem ihm vorliegenden Quellenmaterial gehört hat, das er voll Hochachtung vor der Überlieferung meist wörtlich beibehielt.

6.

Nachdem wir so den eigenartigen theologischen Standpunkt des Verfassers der Stephanusrede festgestellt haben, wollen wir kurz ihren Gedankengang wiedergeben. Es wird sich zeigen lassen, daß derselbe — losgelöst von der Umgebung — ein sehr einfacher und verständlicher ist.[1]

Wer von der Einführung der Stephanusrede in 6, 11 f. und von ihrem Epilog 7, 54 f. absieht, wer nur die Rede für sich betrachtet, der muß zugestehen, daß sie von 7, 2—7, 46 einen einheitlichen Charakter an sich trägt und daß in dieser Darlegung von einer Beleidigung der israelitischen Religion, von einer Beschimpfung von Gott und Moses (6, 11) nicht das Geringste enthalten ist.

Ganz offenbar bilden einen der Hauptbestandteile der ganzen Rede die Weissagungen Gottes über seine Absichten mit Israel und die wunderbare Verwirklichung dieses Heilsplans. 7, 3 verheißt Gott Abraham und seinem Samen ein Land, in dem er nicht wohnte, von dem er auch später noch, als er dorthin gezogen war, keinen Fuß breit Landes besaß, ja dies alles, bevor Abraham einen Sohn hatte. 7, 6—7 enthält die Verkündigung, daß Abrahams Same ein Fremdling sein solle in einem fremden Lande 400 Jahre lang und dann wunderbar errettet werden solle, um in Kanaan Gott zu dienen. Diese Verheißungen an Abraham, bekräftigt durch den Bund der Beschneidung (7, 8), sind, so befremdend sie auch waren, wie der Redner zeigt, dennoch treulich in Erfüllung gegangen. Abraham glaubte ihnen und Gott hat sein Wort gehalten. Joseph wurde wunderbar errettet, denn „Gott war mit ihm" (7, 9). Fast noch erstaunlicher war weiter die Rettung des Moses, der von seinem

[1] Über die zahlreichen Erklärungsversuche vgl. die Kommentare. Von neueren Arbeiten ist die oben citierte von Kranichfeld zu vergleichen. Die voraufgehende Erörterung zeigt, weshalb ich mich gegen eine Zweiteilung der Rede (nach dem Muster von Jüngst) erklären mußte.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Volke verkannt war, der einer besonderen Offenbarung auf dem Berge Sinai gewürdigt war, der sein Volk aus Ägypten geführt und errettet hatte. Ja trotz aller Abgötterei ward die Mose gegebene Offenbarung von der Stiftshütte („daß er sie machen solle nach dem Vorbilde, das er gesehen hatte" 7, 44) Jahrhunderte später zur Wirklichkeit.

Erst nach der Erwähnung Davids (7, 46) bricht die theoretische Erörterung plötzlich ab,[1] um ziemlich unvermittelt den Unglauben der Juden zu tadeln, welcher sie dazu geführt hatte, die Propheten und Jesum zu verfolgen.

Der Hauptgedanke der Rede ist also der: Gottes Weissagungen sind dunkel, aber der Gläubige wird ihre wunderbare Bestätigung erleben. Aller Unglaube ist töricht. Es gilt nur das rechte Verständnis für die Offenbarungen zu gewinnen, deren Wahrheit die Zeit offenbar macht.

Allerdings könnte man versucht sein, bei der vorher nachgewiesenen eigenartigen Stellung, welche der dem Alexandrinismus ergebene Verfasser zu der Überlieferung einnimmt, in diesen mehr versteckt gehaltenen Anspielungen den Hauptzweck der Rede zu finden; doch nicht mit Recht.

Es ist zwar (wie erwähnt ward) sehr wahrscheinlich, daß der Redner bei der Schilderung, wie Joseph von seinen Brüdern verkauft ward, auch und ganz besonders daran gedacht hat, wie später Jesus von den Seinen verkannt und verraten worden war. Aber gesagt hat er nichts davon. Auch ist es ebenfalls wahrscheinlich, daß der Redner das von Mose Gesagte typisch auf den Messias angewandt wissen wollte. Er deutet dieses sogar leicht an in den Worten 7, 35 „diesen Moses sandte Gott zu einem Obersten und Erlöser durch die Hand des Engels, der ihm im Busch erschienen war". Aber damit ist diese Idee doch noch nicht ein besonders wesentlicher Bestandteil der Rede geworden. Mag ferner immerhin der Redner selbst mehr Gewicht gelegt haben auf den „tieferen Sinn" der Weissagungen, als auf ihren äußeren Wortlaut: sicher ist, daß bei seinen Worten doch stets vor allem das in Betracht kommen muß, was sie sagen, nicht was sie nicht sagen. Ganz gewiß war endlich die Stiftshütte ein Typus für das Wohnen Gottes im Volke Israel (Ex 33, 1 f.) und das um so mehr, als 7, 44 hervorhebt, sie sei κατὰ τὸν τύπον ὃν ἑωράκει (Μωυσῆς) gemacht, und 7, 46 von David bildlich sagt ἠτήσατο εὑρεῖν σκήνωμα τῷ θεῷ Ἰακώβ. Aber in der Stephanusrede 7, 44—46 hat die Erwähnung derselben zunächst nur den Zweck, daß sie betonen

[1] Schon 7, 47 gehört so, wie es da steht, nicht in den Zusammenhang. Erst der Schluß 7, 51—52 lenkt auf das Hauptthema der Rede wieder ein.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

soll, die Israeliten seien erst damals in das gelobte Land gekommen, und zwar als Erfüllung der Weissagungen, die Abraham (7, 7—8; 17) zu Teil geworden waren.

Zweifellos ersehen wir also aus den Einzelheiten der Darstellung zwar soviel, daß der Verfasser ein Hellenist, ein alexandrinischer Christ ist. Aber diesen seinen Alexandrinismus darzulegen und Propaganda für ihn zu machen, war nicht der eigentliche Zweck seiner Ausführungen, und es wäre daher verkehrt, diese nur zur Charakteristik seiner Beweisführung bedeutsamen, aber materiell nebensächlichen Seiten der Rede zur Hauptsache zu machen.

Ganz anders verhält es sich mit einem anderen Teile der Rede, der gleichfalls nur kurz angedeutet ist, der aber doch als eine wesentliche Weiterführung des Hauptgedankens nicht unbeachtet bleiben darf. Ich meine mit jenem Hinweise auf den Messias.

Die ganze Rede sollte den Heilsplan Gottes mit Israel darlegen und hatte nur dann einen Abschluß, wenn aus der Erfüllung der früheren Weissagungen gefolgert wurde, daß auch die weiteren und bedeutendsten Weissagungen, welche auf „die Zukunft dieses Gerechten" (7, 52) hinwiesen, in Erfüllung gehen würden oder bereits gegangen seien.

In der Tat enthalten auch schon vorher einige der bedeutendsten Stellen der Rede Hinweisungen auf einen solchen Abschluß der Beweisführung. Vor allen Dingen ist natürlich 7, 37 zu nennen. „Dies ist Moses, der zu den Kindern Israel gesagt hat: Einen Propheten wird euch der Herr, euer Gott, erwecken aus euren Brüdern, gleich wie mich, den sollt ihr hören." Mit dem letzten Hinweis gewinnen aber auch die Worte 7, 35, die Moses als Obersten und Erlöser bezeichnen, ihre eigenartige Bedeutung. Jesus ist als Messias ein zweiter Moses und Erlöser. Wie Moses Israel aus Ägypten erlöst hat, so wird der große Prophet, auf den Moses hingewiesen hat, Israel von allem Übel erlösen.

Diesen Zweck der Rede anerkennen, heißt aber zugleich zugestehen, daß gerade diese letzten Gedanken und bedeutsamsten Schlußfolgerungen sehr zu kurz gekommen sind und offenbar in der vollständigen Rede ausführlicher gestanden haben müssen.

7.

Somit ist folgendes Urteil über die Stephanusepisode zu fällen:

Der Inhalt der Rede, die an den meisten Stellen unberührt von der späteren Bearbeitung geblieben ist, war der Art, daß sie selbst in strengeren Judenkreisen keinen schlimmen Anstoß erregen konnte.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Die Rede war mit nichten „wider Moses und wider Gott“ (Act 6, 11) gerichtet, sondern gerade umgekehrt ein gewaltiges Dokument für Gott und für Moses. Sie behandelte die Hauptepochen des göttlichen Waltens in der Geschichte des Volkes Israel. Die wunderbaren Verheißungen, welche Abraham zu Teil geworden waren (7, 3; 5—7), der Bund der Beschneidung (7, 8), die Errettung Joseph's aus aller Trübsal (7, 10) und das Nahen „der Zeit der Verheißung, die Gott Abraham geschworen hatte“ (7, 17), enthalten auch nicht das Geringste, was ein streng jüdisches Gemüt beleidigen konnte. Sie sind die vollkommenste Verherrlichung des Judentums. Selbst wenn man in Anschlag bringen möchte, daß der Redner zu Anfang eine captatio benevolentiae erstrebt hätte, könnte doch nicht bei einer solchen Lobrede auf die Entwickelung der älteren israelitischen Geschichte angenommen werden, daß sie von einem Angeklagten gesprochen sein sollte, der gegen Gott und Mose geredet haben sollte. Sie hätte doch wenigstens in etwas die Anschuldigungen näher präzisieren müssen, gegen welche sie sich wenden wollte.

Die lange Schilderung von Moses Wirksamkeit 7, 18—38 läßt zwar jetzt an einigen Stellen (7, 25; 35) den Unglauben Israels an Mose als bedenklich erscheinen, ist aber gleichfalls die reinste Verherrlichung des Mosaismus; dieser Moses „empfing das lebendige Wort uns zu geben“ (7, 38). Und ebenso ist die Verherrlichung des jüdischen Gottesdienstes in Stiftshütte und Tempel 7, 44—47 im Munde eines solchen, welcher derartig geredet haben soll, daß ihn das Volk in momentaner Erregung steinigte, unverständlich.

Das, was allein wirklich gegen die Juden und ihre Halsstarrigkeit gerichtet war (7, 39—43), konnte — abgesehen davon, daß es nur episodisch zur Hebung der folgenden Entwickelungsstufe 7, 44—46 eingefügt war — die Volksmassen nicht in Harnisch bringen.

Erst bei einem Überblick über den ganzen Gedankengang der Rede ersieht man, daß der Redner seine Blicke über den engen Mosaismus hinaus gerichtet und einer geistigeren Auffassung des Mosaismus das Wort geredet hatte. Man begreift dann vielleicht, daß die Pharisäer mit dieser besonderen Auffassung einer allmählich immer höher steigenden Art der Offenbarung Gottes und mit der entsprechenden Auffassung von einer stufenweisen Erziehung des Volkes Israel nicht gerade einverstanden gewesen sein werden. Aber was man nicht begreift, ist, daß ein solcher Gedankengang das Volk aufgeregt und gar zu Tätlichkeiten veranlaßt haben sollte. Diese Rede ist also vielmehr als ein freies Produkt eines Alexandriners anzusehen, welches Lucas benutzte, da solche Worte ihm

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

am besten den Ideen des Hellenisten Stephanus zu entsprechen schienen. Ferner ward gezeigt, daß diese Rede, welche die Geschichte der göttlichen Offenbarung in Israel so eingehend geschildert hat, nicht vor den Propheten und vor der Vollendung allen Prophetentums in Jesu Halt gemacht habe.

Mehrfach wird in der Tat in ihr darauf hingewiesen, daß dieses das letzte Ziel aller früheren Offenbarung sei. So 7, 35; 37; 48—49. Auch 7, 52 weist zurück auf diese Tätigkeit der Propheten. Wer 7, 35 hervorhob „diesen Moses sandte Gott zum Obersten und Erlöser", wer 7, 37 betont hatte, daß Moses zu den Kindern Israel gesagt habe „einen Propheten wird euch der Herr, euer Gott, erwecken aus euren Brüdern, gleich wie mich", der konnte nicht mit Salomo abschließen.

Nun setzt 7, 51—53 ganz unvermittelt mit den Scheltworten ein, welche das Volk zur Wut und zu Gewalttaten aufgereizt haben sollen.[1]

Es sollte demnach nicht zweifelhaft sein, daß nach einer mindestens kurzen Berücksichtigung der Propheten das Endziel aller göttlichen Weissagungen, der Messias, der von den Juden gekreuzigte, aber von Gott erhöhte Auferstandene eingehender behandelt sein muß. Dieser Gedanke ist ja in gedrungener Kürze noch 7, 52 stehen geblieben. „Welchen Propheten haben eure Väter nicht verfolgt? Und sie haben getötet, die da zuvor verkündigten die Zukunft dieses Gerechten, welches ihr nun Verräter und Mörder geworden seid."[2]

8.

Welche Gedanken aber sind ausgelassen? Können sie nicht mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit rekonstruiert werden?

Es ward vorher gezeigt, daß die Rede des Paulus 13, 16f. vielfach den Gedankengang der Stephanusrede rekapituliere. Dort wird nun hauptsächlich des auferstandenen Heilandes gedacht (13, 30—39). Es fehlt auch nicht der Übergang von David zu Jesus (13, 33ff.), die Berücksichtigung der Propheten (13, 27). Was hier jedoch nur kurz berührt wird, das ist ausführlicher in der Petrusrede 3, 21—25 geboten. So 3, 21: „Jesus Christus muß den Himmel einnehmen bis auf die Zeit, da herwiedergebracht werde alles, was Gott geredet hat durch den Mund seiner

[1] Lucas, welcher (s. oben unter 4) wahrscheinlich die Anklage gegen Stephanus schärfer präzisiert und nach dem Evangelium 6, 12—13 einfügte, hat dies sehr wohl gefühlt und daher auch 7, 48—50 ohne rechten Zusammenhang mit dem voraufgehenden so gewendet, daß es ein abfälliges Urteil gegen den Tempel zu enthalten schien.

[2] Vgl. Schwanbeck, Über die Quellen der Schriften des Lukas 1, 84; 252; van Manen, Paulus 1, 19.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

heiligen Propheten von der Welt an", und noch bestimmter zum Schluß 3, 24 „alle Propheten von Samuel an und hernach, wie viele ihrer geredet haben, die haben von diesen Tagen verkündigt: Ihr seid der Propheten und des Bundes Kinder, welchen Gott gemacht hat mit euren Vätern, da er sprach zu Abraham: durch deinen Samen sollen gesegnet werden alle Völker auf Erden. Euch zuvörderst hat Gott auferweckt seinen Knecht Jesum und hat ihn zu euch gesandt, euch zu segnen, daß ein jeglicher sich bekehre von seiner Bosheit".

Sogar in manchen Äußerlichkeiten lehnen sich diese und die gleichartige Petrusrede 2, 22—36 an Act 7 an. Man vergleiche z. B. 3, 22 wörtlich = 7, 37; 3, 23 inhaltlich = 7, 38—42; 3, 25 inhaltlich = 7, 5—8[a]. 2, 22f. wie 3, 12f. sind durchaus erfüllt von jenem Hauptgedanken, auf welchen die ganze Stephanusrede abzielte: „Gott hat, was er durch den Mund aller seiner Propheten zuvor verkündigt hat, wie Christus leiden sollte, es also erfüllt" (3, 18). „Ihr aber habt den Fürsten des Lebens getötet" (3, 15).

Derselbe Gedanke beherrscht die wenigen Worte Petri 4, 8—12,[1] derselbe 2, 22—36,[2] derselbe 3, 14f.

Ist dieses aber richtig, so ergiebt sich von selbst, daß in der Stephanusrede von Davids Weissagungen aus der Übergang zu Jesus gemacht worden sein wird. Teils wird, wie in 13, 23, der Verheißung gedacht gewesen sein, daß der Messias „aus Davids Samen gezeugt worden sei", teils daß (wie 13, 33—36) die Auferstehung Jesu von David und allen Propheten vorausgesagt, diese Weisheit aber von den Juden mißachtet sei.

9.

Aber es ist nicht nur zu zeigen, welche Gedanken zu ergänzen sind, sondern es muß auch der Nachweis erbracht werden, weshalb diese für die ganze Rede doch besonders wichtigen Abschnitte abgetrennt worden sind.

Die bisherigen Ausführungen haben erwiesen, daß der Verfasser von Act es vermieden hat, seine Reden ganz frei zu komponieren. Überall suchte er aufs gewissenhafteste nach passenden Vorlagen, welche ihm den Gedankeninhalt seiner Reden bieten konnten. Manches entlehnte er den paulinischen Briefen, manches dem Bekehrungsbericht, anderes

[1] Vergl. 4, 11 „Das ist der Stein von euch Bauleuten verworfen, der zum Eckstein geworden ist."

[2] 2, 36 „So wisse nun das ganze Haus Israel gewiß, daß Gott diesen Jesum, den ihr gekreuzigt habt, zu einem Herrn und Christ gemacht hat".

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

entnahm er den Reiseberichten. Wie zu 13, 16f. die Stephanusrede sein Vorbild gewesen war, so hat er aus dieser wieder (13, 32—37) den Hauptgedankengang seiner Petrusrede 10, 34—43 entnommen.

Einige Motive der Stephanusrede kehren fast wörtlich in anderen Petrusreden wieder. So 7, 37 f. in 3, 22—23; 7, 5—7 in 3, 25.

Somit ist es im höchsten Grade wahrscheinlich, daß auch die übrigen Gedanken, welche in den Petrusreden 2, 22—36; 3, 12—26 ausgesprochen sind, nicht von dem Autor frei erfunden, sondern nach dem ihm vorliegenden Quellenmaterial komponiert sind.

Nun stimmen die Gedanken dieser Reden, welche alle eine große Verwandtschaft unter einander haben, gerade mit dem überein, was S. 21 mit Wahrscheinlichkeit als eigentlicher Schlußgedanke der Stephanusrede erwiesen worden war.

Wenn diese Gedanken wirklich der Stephanusrede entnommen worden sind, so mußte dann bei der mehrfachen Bezugnahme auf diese Gedanken die ohnehin schon so lang ausgedehnte Stephanusrede, um auffällige Wiederholungen zu vermeiden, hierin gekürzt werden. Und das um so mehr, als die durch Lucas veränderte Einführung einen abweichenden Schluß erforderlich machte. Lucas hatte 6, 13 die falschen Zeugen aus dem synoptischen Bericht (Mc 14, 57—58 = Mt 26, 60—61) eingefügt und sie sagen lassen: „Dieser Mensch hört nicht auf zu sagen Lästerworte wider diese heilige Stätte und das Gesetz". Daher legte der Bearbeiter die den Zusammenhang störenden Verse 7, 47—50 ein, damit doch irgend etwas gegen den Tempel Gesagtes in der Rede wäre, und aus demselben Motiv ist der Schlußvers: „Ihr habt das Gesetz empfangen durch der Engel Geschäfte und habt es nicht gehalten" eingesetzt. Er sagt zwar genau genommen nichts gegen das Gesetz, sondern nur gegen die Judenschaft aus, welche das Gesetz nicht gehalten; aber es war damit doch die Unzulänglichkeit der „Zustände unter dem Gesetz" dargetan.

10.

Die Stephanusrede hat also ursprünglich, so wie sie dem Lucas überliefert vorlag, etwa folgende Ausführungen enthalten: 7, 46[a]; 13, 23; 2, 29—31; 13, 33—37; 2, 34—35; 2, 32 (= 2, 24 = 3, 15f.); (13, 31); 3, 21; 3, 25[b]; 3, 22—24; 7, 52; 7, 51.

Damit gewinnen wir das Resultat, daß die meisten Reden[1] der

[1] Solche sachliche Ansprachen, welche nur der Form nach Reden sind, wie Act 1, 15—22, dürfen billig hier unberücksichtigt bleiben.

9. 5. 1903.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Apostelgeschichte, vor allem 2, 22—36; 3, 12—26; 4, 8—12; 10, 34—43; 11, 39—43; 13, 16—41; 22, 3—21; 26, 2—23 Gedanken enthalten, welche bereits in der Stephanusrede und in dem damit verbundenen Pauli-Bekehrungsbericht standen. Diese, sowie wenige Angaben des Wir-Berichts (so 24, 2—21; 25, 14—21) und die paulinischen Briefe sind die Quellen gewesen, aus denen der Redaktor der Apostelgeschichte, so wie sie jetzt vorliegt, das Material seiner Reden gewonnen hat. Bei dieser Sachlage ist es erklärlich, daß die Petrusreden trotz ihrer gut griechischen Sprache doch inhaltlich einen älteren Eindruck machen. —

II.

Die Ergebnisse, zu welchen unsere Untersuchung über die Herkunft der Reden der Apostelgeschichte geführt hat, sind für die Entstehung der Apostelgeschichte überhaupt und für die Bestimmung ihres Verfassers von entscheidender Bedeutung.

Der Bearbeiter der Aposteldenkwürdigkeiten steht selbst den von ihm beschriebenen Vorgängen durchaus fern. Er ist ein gewandter, literarisch gebildeter Schriftsteller, der das ihm vorliegende Material zwar gewissenhaft benutzt, aber doch mit schriftstellerischer Freiheit bearbeitet hat.

Vor allem war er bemüht, durch Reden und Briefe die ziemlich dürftigen Notizen des alten Reiseberichts (Rb) und des Wir-Berichts (W) auszuschmücken und zu beleben. Dabei stand ihm keine eigene gut beglaubigte Kunde über das, was eine frühere Generation erlebt hatte, zur Verfügung. Er ersetzte das Fehlende aus den Briefen Pauli, aus der ihm vorliegenden Erzählung über Stephanus' Tod und Pauli Bekehrung.

Der Verfasser ist also sicher ein anderer als derjenige, welcher das 3. Evangelium und den Wir-Bericht geschrieben hat. Der Verfasser (V) benutzte die Schriften des Lucas und das von diesem gesammelte Material. Er selbst aber schrieb weit später, ohne eigene Kunde von dem Berichteten zu haben, abgesehen von dem, was ihm seine schriftlichen Quellen überliefert hatten.[1]

Außer dem schon von Lucas gesammelten Material lag ihm nur noch eine Sammlung von Petruslegenden[2] (in 1—5 und 9—12) vor, welche zu den von Lucas gesammelten Quellen nicht die geringste

[1] Den wenigen größeren Einlagen wird kein Mensch eine gewichtige Authentie zusprechen. Es sind 16, 1—5; 16, 25 f.; 18, 24—19, 6; 21, 20b—26.

[2] Die Redeweise weicht bei ihnen ab von dem Stil der Reden.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Beziehung hatte, vielmehr offenkundig in den wichtigsten Grundanschauungen von denen des Lucas abwich.[1]

Lucas selbst hat nur den Plan gehabt, Pauli Bekehrung und dessen Missionsreisen zu beschreiben. Doch hatten die von ihm gesammelten Quellen — Stephanus' Tod (St), Pauli Bekehrung (Pb) und die Reiseberichte — noch keine schriftstellerisch abgerundete ausführliche Bearbeitung erfahren. Vermutlich ist er durch den Tod an dem Abschluß des δεύτερος λόγος gehindert worden.[2]

Diesen hat erst der Verfasser von Acta (V) herzustellen gesucht, indem er zugleich den Plan von Acta erweiterte. An die Stelle einer Darstellung von Pauli Missionsreisen traten die Denkwürdigkeiten von Paulus und Petrus. Er verwandte Teile der Stephanusrede, um mit ihrer Hilfe auch die apostolische Tätigkeit des Petrus würdig darzustellen, und um wenigstens eine lebendige Vorstellung zu erwecken, welche geistige Mächte bei der ersten Entwickelung des Christentums wirksam gewesen waren.

Wohl keiner, welcher diese Reden des Petrus, wie die späteren des Paulus, liest, wird sich dem Eindruck verschlossen haben, daß hier ein begeisterter und bedeutender Vorkämpfer des Christentums spricht. Diese Reden werden in den Herzen aller wahren Christen ewig fortleben. Aber historische Dokumente sind sie nicht.

Historisch wertvoll ist einerseits die Stephanusrede als das vielleicht älteste Zeugnis für die Entwickelung eines alexandrinischen Christentums. Historisch ist nicht minder in erster Linie der kurze Wir-Bericht, sowie daneben manches andere, was sich sonst noch in den kurzen Aufzeichnungen über die Missionsreisen Pauli erhalten hat, da ihre Angaben auf Persönlichkeiten zurückgehen, welche dem Barnabas und Paulus nahestanden. Alles andere steht an Glaubwürdigkeit unendlich viel tiefer.

[1] So kennt z. B. Lucas nicht ein plötzliches Herabfallen des heiligen Geistes.

[2] Vgl. hierzu die ausgezeichnete Abhandlung von A. Gercke: der δεύτερος λόγος des Lucas im Hermes 29, 373 (1894).

[Abgeschlossen den 28. April 1903]

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Zur Chronologie des Irenaeus.

Von **Peter Corssen** in Berlin.

Die Frage, wann Irenaeus geboren ist, ist für die Einschätzung des Mannes, der für einen Träger der apostolischen Tradition gilt, von nicht unerheblichem Interesse. Da die Meinungen darüber weit auseinander gehen und die Erörterungen von Zahn in seinen Forschungen zur Geschichte des Kanons (VI, 27 ff.) nichts wesentlich neues dazu gebracht haben, so soll hier im Folgenden untersucht werden, ob und wie weit diese Frage überhaupt beantwortet werden kann.

Ich gehe von der bekannten Stelle des Irenaeus aus, die auf den ersten Blick einen Anhaltspunkt zu einer ungefähren Bestimmung seiner Geburtszeit zu bieten scheint.

Εἰ γὰρ ἔδει ἀναφανδὸν τῷ νῦν καιρῷ κηρύττεσθαι τοὔνομα αὐτοῦ (d. h. τοῦ Ἀντιχρίστου), δι' ἐκείνου ἂν ἐρρέθη τοῦ καὶ τὴν Ἀποκάλυψιν ἑωρακότος. Οὐδὲ γὰρ πρὸ πολλοῦ χρόνου ἑωράθη, ἀλλὰ σχεδὸν ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς, πρὸς τῷ τέλει τῆς Δομετιανοῦ ἀρχῆς. V, 30, 3.

Es fragt sich, in welchem Sinne hier σχεδὸν ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς gemeint ist. Harnack erklärt, da Irenaeus sagt, daß die Apokalypse gegen 96 verfaßt sei, er selber aber um 185 geschrieben habe, so sei klärlich unter γενεά ein Zeitraum verstanden, den ein Menschenleben gerade noch umspannen könne. Es sei daher diese Stelle in keiner Weise geeignet, zur Bestimmung des Geburtsjahrs des Irenaeus zu dienen (Chronologie S. 330). Mag dem nun sein, wie ihm wolle, so wird diese Interpretation nicht gesichert erscheinen, so lange sie nicht aus dem Ausdruck selbst abgeleitet ist. Es scheint mir daher nicht wie Harnack unstatthaft, sondern vielmehr geboten, den Begriff der γενεά zu untersuchen und die verschiedenen Möglichkeiten der Anwendung des Wortes zu erwägen.

Ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς heißt „in unserer Generation", darüber kann kein Zweifel sein, es fragt sich nur, in welchem Sinne „Generation" ge-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

meint ist und worauf sich das Pronomen „unser" bezieht. Zahn behauptet gegen Harnack, die nach einem bestimmten Menschen benannte γενεά müsse ein von seiner Lebensdauer und somit von seiner Geburtszeit abhängig gedachtes Zeitmaß sein (S. 29, Anm.). Das erste muß man bestreiten, das zweite ist gewiß richtig. Der Begriff γενεά entsteht, indem der Sohn bis zum Vater aufwärts rechnet, oder auch der Vater bis zum Sohne abwärts. Es bildet sich die Vorstellung eines gewissen mittleren Maßes dieser Entfernung, das von den Griechen im allgemeinen auf rund dreißig Jahre geschätzt wurde.[1] Die Begriffe „Leben" und „Generation" decken sich daher nur zum Teil, das Leben kann länger, es kann auch kürzer sein als die Generation, und nur wenigen wird es zuteil, wie Nestor noch die dritte Generation zu schauen. In vielen Fällen wird allerdings ἐπὶ τῆς ἐμῆς γενεᾶς tatsächlich dasselbe bedeuten wie ἐπὶ τῆς ἐμῆς ζωῆς oder ἐπὶ τοῦ ἐμοῦ βίου. Das ist z. B. an einer von Zahn aus Dionysios von Halicarnaß (III, 15) angeführten Stelle der Fall. Hier bezeichnet es der König Tullus Hostilius dem Mettius Fuffetius gegenüber als ein Glück, daß die Geburt der Horatier und Curiatier in ihre Generation gefallen sei (ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς). Die Horatier und Curiatier sind die jüngeren, Tullus rechnet also von sich aus abwärts, indem er sie noch in seine Generation einschließt. Wenn diese Stelle, wie Zahn meint (S. 30, Anm.), der unseren entspricht, so würde Irenaeus behaupten, daß, wenn er nur um ein weniges älter wäre, die Abfassung der Apokalypse in seine Lebenszeit gefallen wäre. Man müßte dann seine Geburtszeit ganz nahe an das Jahr 96 rücken, und gewiß hätte dann Zahn Recht, daß man eher 105 als 120 als sein Geburtsjahr annehmen würde (S. 30). Aber aus demselben Grunde dürfte man dann auch nicht das Jahr 115 annehmen, für welches Zahn aus andern Gründen sich entscheidet. Denn wenn die Generation zu etwa 30 Jahren angenommen wird, so wäre die Annahme einer Differenz von 10 Jahren schon recht bedenklich, eine von 20 aber ganz unmöglich. Nun versteht freilich Zahn unter γενεά die gesamte Lebenszeit des Irenaeus, aber auch dafür ist die Differenz doch zu groß, als daß sie durch das Wörtchen σχεδόν entschuldigt werden könnte.

Aber Irenaeus konnte auch anders rechnen. Nestors Sohn Antilochos zählt Aiax, den Sohn des Oïleus, noch zu seiner Generation, weil er nur wenig älter ist, den Odysseus aber zu der früheren (Ψ, 789 ff.). So mißlich es ist, sich von dem Alter der homerischen Helden be-

[1] Vgl. Plutarch, de defectu oraculorum, p. 415 E: ἔτη τριάκοντα ποιοῦσι τὴν γενεὰν καθ' Ἡράκλειτον, ἐν ᾧ χρόνῳ γεννῶντα παρέχει τὸν ἐξ αὑτοῦ γεγεννημένον ὁ γεννήσας.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

stimmte Vorstellungen zu machen, so werden wir uns doch den Altersunterschied zwischen Antilochus und Odysseus wie den mittleren Abstand zwischen Vater und Sohn denken dürfen. Rechnete Irenaeus etwa in ähnlicher Weise die bis zu dreißig Jahr älteren Leute zu seiner Generation, so dürften wir seine eigene Geburt nicht vor 126 setzen.

Aber es fragt sich, ob wir mit Recht, wie wir bisher stillschweigend getan haben, das mit γενεᾶc verbundene Possessivpronomen auf Irenaeus beschränkt haben. Wenn wir den ganzen Zusammenhang erwägen, so erscheint das keineswegs wahrscheinlich. Warum macht denn Irenaeus die Bemerkung über die Abfassungszeit der Apokalypse? Offenbar nicht, damit seine Leser sich den Kopf zerbrechen, in welchem Jahre er selbst geboren sei, sondern um zu beweisen, daß die Apokalypse für die Gegenwart Bedeutung habe. Apokalypsen verlieren an Wirkung, je weiter sich die Zeit von dem Augenblick, in dem sie verkündet sind, entfernt. Wenn Irenaeus sagt, der Name des Antichrist hätte der jetzigen Zeit (τῷ νῦν καιρῷ) nicht verkündigt zu werden brauchen, so liegt doch darin, daß die Apokalypse für seine Gegenwart geschrieben sei; da aber diese Gegenwart von der Verkündigung durch eine geraume Zeit getrennt war, so mußte zur Bezeichnung des Zwischenraumes eine Zeitbestimmung gefunden werden, die die Zeit der Verkündigung entweder einschloß oder ihr doch so nahe wie möglich kam. Die Ausdrücke τῷ νῦν καιρῷ und τῆc ἡμετέραc γενεᾶc entsprechen sich also so, daß der letztere nicht sowohl die Generation speziell des Irenaeus als seiner Zeitgenossen überhaupt bezeichnet.

Wenn der Grieche mit der γενεά einen Zeitraum von ± 30 Jahren bezeichnet, so liegt dabei die Vorstellung der Aufeinanderfolge der Geschlechter zu Grunde, die ja tatsächlich durchschnittlich in diesem Zeitraum vor sich geht. Diese Vorstellung aber wird ausgeschlossen, sobald das Wort auf eine einzelne Person oder einen Kreis von Personen eingeschränkt wird. Nestors Generation existierte, als er bereits in der dritten herrschte, doch noch in ihm selbst, selbst wenn die mit ihm Geborenen längst gestorben waren. Unter diesem Gesichtspunkt erscheint die Dauer der γενεά sehr verschieden, je nachdem sie auf Ältere oder Jüngere bezogen wird, und wenn ältere Leute von der Generation ihrer Zeitgenossen sprechen, so wird dabei als Zeitmaß die längste Spanne des menschlichen Lebens überhaupt untergeschoben. Auf diese Weise wird der Begriff der γενεά gleich dem des lateinischen *saeculum*, das ja, wie Bücheler gewiß mit Recht annimmt[1], etymologisch mit *serere* zu-

[1] S. Curtius, Griechische Etymologie, S. 383.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

sammenhängt und also in seiner ursprünglichen Bedeutung dem griechischen γενεά verwandt ist und das von Censorinus als *spatium vitae humanae longissimum partu et morte definitum* (De die natali c. 17) gefaßt wird.

Daß diese Anwendung von γενεά nicht nur theoretisch gefordert werden muß, sondern auch praktisch geübt wurde, geht aus Plutarch, De defectu oraculorum p. 415 C—E hervor (vgl. oben S. 156 Anm.), wo er das Lebensalter der Nymphen auf Grund eines verloren gegangenen hesiodischen Gedichtes erörtert. Dort hieß es von der langlebigen Krähe:

ἐννέα τοι ζώει γενεὰς λακέρυζα κορώνη
ἀνδρῶν ἡβώντων·

Statt ἡβώντων lasen andere γηρώντων. Diese, sagt Plutarch, rechnen die γενεά zu 108 Jahren (οἱ δὲ γηρώντων πάλιν, οὐχ ἡβώντων γράφοντες ὀκτὼ καὶ ἑκατὸν ἔτη νέμουσι τῇ γενεᾷ). Die Motivierung, die Plutarch für diese Zahl giebt, ist durchaus willkürlich und unverbindlich. Die Meinungen der Alten über die Lebensdauer des Menschen gingen auseinander, wie man bei Censorinus c. 17 sehen kann. Der Alexandriner Dioscorides behauptete nach Censorinus' Gewährsmann Varro, daß der Mensch nicht länger als 100 Jahre leben könne, und so hoch rechneten die Römer für gewöhnlich das saeculum[1], während Varro es auf 110 Jahre berechnet hatte, eine Berechnung, die Augustus bekanntlich für die Saecularfeier zu Grunde legte.

In diesem Sinne, als äußerstes Maß des menschlichen Lebens, gebraucht augenscheinlich Eusebius den Ausdruck γενεά, wenn er die Generation derjenigen, die den Herrn noch selbst gehört haben (ἡ γενεὰ ἐκείνη τῶν αὐταῖς ἀκοαῖς τῆς ἐνθέου σοφίας ἐπακοῦσαι κατηξιωμένων), bis zum Anfang der Regierung Trajans rechnet. Bis zu dieser Zeit, sagt er, sei die Kirche von der Ketzerei unberührt geblieben, nach dem Aussterben der apostolischen Generation habe sie ihren Anfang genommen (h. e. 3, 32, 7. 8).

Damit stimmt der römische Clemens überein, der unter Domitian schreibend, die Apostel Petrus und Paulus zu seiner Generation rechnet (5, 1 λάβωμεν τῆς γενεᾶς ἡμῶν τὰ γενναῖα ὑποδείγματα). Da Clemens seine Generation den Alten, d. h. den Männern des alten Bundes gegenüberstellt, so rechnet er offenbar von Christi Erscheinen bis zu dem Augenblick, wo er schreibt.

Das aber ist der Gebrauch, den auch Irenaeus von dem Worte

[1] Nostri maiores, quod naturale saeculum quantum esset exploratum non habebant, civile ad certum modulum annorum centum statuerunt. Censorinus a. a. O.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

macht. Die Apokalypse, am Ende der ersten Generation geschrieben, hat mit dieser nichts mehr zu tun, sondern ist für die folgende bestimmt. In den Zeitraum dieser zweiten christlichen Generation fällt noch die Gegenwart, in der er selber schreibt (ca. 185), in diesem Sinne also spricht er von „seiner Generation."

So erscheint die Auffassung Harnacks durchaus gerechtfertigt. Es ist in der Tat nicht möglich, aus unserer Stelle eine Zeitbestimmung für die Geburt des Irenaeus zu gewinnen; nur das darf allerdings nicht übersehen werden, daß der Ausdruck „unsere Generation", wenn er auch in einem allgemeinen Sinne angewendet ist, doch immer eine subjektive Färbung behält. Vom Standpunkte des Schreibenden aus wäre er nicht zu verstehen, wenn dieser nicht selbst zu den älteren Leuten innerhalb dieser Generation gehört hätte. Das hat auch Harnack wohl gefühlt und nicht verschwiegen, aber im nächsten Augenblick sich über das Bedenken ohne weiteres hinweggesetzt. „Nur die Frage läßt sich aufwerfen, ob Irenaeus nicht unwillkürlich den Ausdruck deshalb gefärbt hat, weil er selbst schon ein so alter Mann war. Allein die Frage scheint mir eine recht müßige; denn will man wirklich aus diesem Texte entscheiden, ob Irenaeus damals ca. 48—52 oder ca. 72 Jahre alt gewesen ist?" Mehr oder minder bestimmte Zahlen wird man allerdings verständigerweise nicht zu ermitteln suchen, wohl aber wird man sagen dürfen, daß Irenaeus' Geburt sicherlich dem Jahre 96 näher als dem Jahre 185 liegt.

Außer der eben behandelten Stelle hat man das Verhältnis des Irenaeus zu Polykarp zur Bestimmung seiner Geburtszeit benutzt. Zahn hat sich dadurch veranlaßt gesehen, seine Geburt in das Jahr 115, Harnack, sie kurz vor 142 zu setzen.

Zwei Stellen kommen hierfür in Betracht, eine aus Irenaeus' großem Werke gegen alle Sekten, die andere in seinem Briefe an den Presbyter Florinus. Es sind die folgenden:

Καὶ Πολύκαρπος δὲ οὐ μόνον ὑπὸ ἀποστόλων μαθητευθεὶς καὶ συναναστραφεὶς πολλοῖς τοῖς τὸν Χριστὸν ἑωρακόσιν, ἀλλὰ καὶ ὑπὸ ἀποστόλων κατασταθεὶς εἰς τὴν Ἀσίαν ἐν τῇ ἐν Σμύρνῃ ἐκκλησίᾳ ἐπίσκοπος, ὃν καὶ ἡμεῖς ἑωράκαμεν ἐν τῇ πρώτῃ ἡμῶν ἡλικίᾳ· ἐπὶ πολὺ γὰρ παρέμεινε καὶ πάνυ γηραλέος ἐνδόξως καὶ ἐπιφανέστατα μαρτυρήσας ἐξῆλθε τοῦ βίου ταῦτα διδάξας ἀεὶ ἃ καὶ παρὰ τῶν ἀποστόλων ἔμαθεν. Contra haer. III, 3, 4.

Εἶδον γάρ σε παῖς ὢν ἔτι ἐν τῇ κάτω Ἀσίᾳ παρὰ τῷ Πολυκάρπῳ λαμπρῶς πράττοντα ἐν τῇ βασιλικῇ αὐλῇ καὶ πειρώμενον εὐδοκιμεῖν παρ' αὐτῷ. Μᾶλλον γὰρ τὰ τότε διαμνημονεύω τῶν ἔναγχος γενομένων· αἱ γὰρ

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

ἐκ παίδων μαθήσεις συναύξουσαι τῇ ψυχῇ ἑνοῦνται αὐτῇ. Ad Florinum, p. 822 ed. Stieren aus Eus h. e. V, 20, 5.

Redet Irenaeus an den beiden Stellen in Bezug auf seinen Verkehr mit Polykarp von verschiedenen Zeiten oder meint er dieselbe Zeit, wenn er einmal sagt, er habe Polykarp in seiner ersten Jugend gesehen, das andere Mal, er sei noch ein Kind gewesen, als er von ihm lernte? Ich würde diese Frage nicht aufwerfen, wenn nicht Zahn allen Ernstes behauptete, Irenaeus habe nicht nur als heranwachsender Knabe, sondern auch noch als junger Mann Gelegenheit gehabt, den Polykarp als christlichen Lehrer kennen zu lernen (S. 37). Er stützt diese Behauptung auf den letzten Satz (αἱ γὰρ μαθήσεις), den er abdruckt und mit der Bemerkung begleitet, da Erinnerungen mit den Jahren nicht zu wachsen, sondern abzunehmen pflegten, so könne das Wachstum der μαθήσεις nur darin bestanden haben, daß immer neue Belehrungen zu den ersten hinzugekommen seien (S. 38, Anm. 1). Der Leser, dem hier die Übersicht über den ganzen Zusammenhang gegeben ist, sieht, daß der letzte Satz die Begründung enthält zu dem vorhergehenden, in dem Irenaeus eben das ausdrücklich feststellt, was Zahn durch seine Interpretationskunst aus der Welt zu schaffen sucht, nämlich, daß seine Jugenderinnerungen frischer und lebendiger seien als die an näher zurückliegende Vorgänge. Diese allgemeine Erfahrung des Alters erklärt er sich durch die Vorstellung, daß, solange die Psyche noch in der Entwicklung sei, das, was sie aufnehme, mit ihr verwachse und so zu einem unverlierbaren Besitz werde.

Irenaeus hat also als heranreifender Jüngling den Polykarp gekannt, und, was in dem Briefe an Florinus weiter ausgeführt wird, seinen Reden und Erzählungen gelauscht und das Bild seines Charakters und seiner äußeren Erscheinung sich eingeprägt.

Die Tatsache, daß Irenaeus Polykarp noch gekannt hat, wird an der ersten Stelle anscheinend damit motiviert, daß dieser ein ungewöhnlich hohes Alter erreicht habe. Ist das so, so kann Irenaeus ihn nur als Greis gehört haben und er müßte bei seinem Tode noch ein Jüngling gewesen sein. Die Ausdrücke „noch ein Kind“ und „erste Jugend“ sind allerdings dehnbar, aber man wird doch dabei nach der Schilderung in dem Briefe an Florin lieber an einen höchstens 15- als an einen 20jährigen denken. Das ist die Meinung Harnacks, und da er den Tod Polykarps in das Jahr 155 setzt, so nimmt er an, Irenaeus sei kurz vor 142 geboren (S. 329).

Daß Polykarp tatsächlich im Jahre 155 den Tod erlitten hat, halte

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

ich nach der erneuten Prüfung, der ich die Hypothesen über sein Todesjahr unterzogen habe, für ausgemacht. Irenaeus schrieb unter Eleutherus (174—189). Bedurfte es da einer Motivierung und einer Art Nachweis, daß er den vor etwa 30 Jahren verstorbenen Mann noch gekannt haben konnte? Eine solche Motivierung wäre doch nur angebracht gewesen, wenn das Todesjahr des Polykarp den Lesern des Irenaeus unbekannt gewesen wäre. Das konnte aber doch um 185 noch nicht vergessen sein. Wurde doch sein Todestag in Smyrna sofort als Erinnerungsfest gefeiert und war doch sein Tod von den Smyrnaeern der ganzen christlichen Welt bekannt gegeben, da sie ihren Bericht über sein Martyrium zwar insbesondere an die Gemeinde zu Philomelion, zugleich aber doch auch an alle christlichen Gemeinden überhaupt adressiert hatten[1]. Aber Irenaeus hat auch selbst dafür gesorgt, daß seine Leser keinen Augenblick im Zweifel über die Zeitverhältnisse bleiben konnten. Denn an demselben Orte, wo er erzählt, daß er Polykarp in seiner Jugend gesehen habe, erinnert er daran, daß dieser unter Aniket in Rom gewesen sei (ὃς καὶ ἐπὶ Ἀνικήτου ἐπιδημήσας τῇ Ῥώμῃ III, 3, 4). Unmittelbar bevor er aber auf Polykarp zu sprechen kommt, hatte er konstatiert, daß Aniket der Vorgänger des gegenwärtigen Bischofs Eleutheros sei (§ 3 a. E.).

Das also war für Irenaeus' Leser selbstverständlich, daß er Polykarp noch gekannt haben konnte, und nicht um ihnen das Erstaunen darüber zu benehmen, brauchte er an sein hohes Alter zu erinnern. Wohl aber hatte er einen andern, sehr gewichtigen Grund dazu. Denn sicherlich mußte die Behauptung die größte Verwunderung hervorrufen, daß ein Mann, dessen Leben sich bis in die Zeit der Leser erstreckt und den vielleicht auch der eine oder andere von ihnen in Asien oder Rom noch gesehen hatte, von Aposteln in Smyrna als Bischof eingesetzt worden sei. Diese Behauptung konnte nur dadurch mit einem gewissen Scheine der Möglichkeit umgeben werden, daß nachdrücklich auf das ungewöhnlich hohe Alter des Mannes hingewiesen wurde.

Die Erklärung, daß Polykarp sehr alt geworden sei, bezieht sich also gar nicht auf den unmittelbar vorhergehenden Relativsatz, sondern dieser enthält eine ganz beiläufige und für den Zusammenhang belanglose Bemerkung die wie eine Parenthese eingeschaltet ist.[2]

[1] Ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ ἡ παροικοῦσα Σμύρναν τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ τῇ παροικούσῃ ἐν Φιλομηλίῳ καὶ πάσαις ταῖς κατὰ πάντα τόπον τῆς ἁγίας καὶ καθολικῆς ἐκκλησίας παροικίαις.

[2] Zahn hat den einfachen Tatbestand (S. 36) auf den Kopf gestellt. Da es mir nicht um die Widerlegung fremder Ansichten, sondern auf die Gewinnung eigener ankommt, so gehe ich darauf nicht weiter ein.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Haben aber diese beiden Sätze nichts mit einander zu tun, so können wir nicht wissen, wann Irenaeus Polykarp gehört hat, und es ist daher für seine Chronologie völlig gleichgiltig, daß er damals noch ein Knabe war.

Es bleibt indessen noch zu untersuchen, ob wir den Aufschluß, den wir an der ersten Stelle suchten, nicht an der zweiten finden. Hier erfahren wir, daß zu der Zeit, als Irenaeus Polykarps Vorträgen lauschte, die Versammlungen der Christen ein kaiserlicher Hofbeamter, Florinus, besuchte, der sich um die gute Meinung Polykarps ernstlich bemühte. Das muß ein Ereignis für die Gemeinde von Smyrna gewesen sein, und es ist kein Wunder, daß es dem jungen Irenaeus einen bleibenden Eindruck hinterlassen hat. Nach der Natur der Sache muß man annehmen, daß zwischen Irenaeus und Florinus ein Altersunterschied von mindestens 10 Jahren bestanden hat. Eusebius berichtet, daß in späteren Jahren Irenaeus gegen diesen Florinus zwei Schriften veröffentlicht habe, nämlich einen Brief, aus dem er einen Abschnitt ausgeschrieben hat, dem der oben mitgeteilte Satz angehört, und wiederum, als Florinus sich von der valentinianischen Verirrung habe verleiten lassen, eine Schrift περὶ ὀγδοάδος (V, 15 und 20) zu schreiben. Von dieser Schrift teilt uns Eusebius außer dem Titel nichts als die Subskription mit. Es ist nun noch ein Fragment des Irenaeus in syrischer Sprache bekannt geworden, welches aus einem Briefe an den römischen Bischof Victor stammt, der sich ebenfalls auf Florinus bezieht.[1] Ich teile das Fragment in einer neuen Übersetzung mit, die ich meinem Freunde Preuschen verdanke: „Und Irenaeus, Bischof von Lyon, der an Victor, Bischof von Rom, wegen des Florinus, eines gewissen Presbyters, der sich um die Verirrung des Valentinus bemühte und eine verwerfliche Schrift verfaßte, folgendermaßen schrieb: 'Und nun was das betrifft, daß vielleicht ihre Schriften euch entgangen sind, sie, die sogar uns zu Gesicht gekommen sind, so will ich euch kund tun, daß ihr, entsprechend eurem eignen Ansehen aus der Mitte entfernt die Schriften, die seit (ihrer) Ankunft euch tadeln, weil sich der Schreiber brüstet, daß er einer von euch sei. Sie bringen aber vielen (Leuten) Schaden, die schlicht und ohne Frage als von einem Presbyter die Schmähung gegen Gott aufnehmen. Scheltet aber den, der sie schrieb, dass er durch sie nicht allein denjenigen Schaden bringt, die ihm nahe stehen, indem er ihren Sinn in den Stand setzt, Gott zu lästern, sondern auch denjenigen, die bei uns sind,

[1] Vgl. Harnack, Altchristl. Literaturgesch. S. 593 f. und Zahn, Forschungen VI, S. 32 f.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Schaden bringt durch seine Schriften, indem er falsche Ansichten über Gott in ihnen wirkt'".

Wir erfahren aus diesem Fragment mit Bestimmtheit, daß Florinus seine Ansichten schriftlich entwickelt hatte, was Eusebius nicht ausdrücklich bemerkt, was wir aber aus der Tatsache, daß Irenaeus ihn schriftlich bestritt, zu schließen wohl berechtigt gewesen wären.

Sollen wir nun mit Harnack (Chronologie, S. 321 Anm. 2) annehmen, Florinus sei erst nach dem von Irenaeus an ihn gerichteten Briefe zum Valentinianismus förmlich abgefallen, ja, dürfen wir überhaupt einen förmlichen Abfall annehmen?

Eusebius sagt, Irenaeus habe an Florinus den Brief περὶ μοναρχίας ἢ περὶ τοῦ μὴ εἶναι τὸν θεὸν ποιητὴν κακῶν geschrieben. Dann habe er seinetwegen wiederum, als er sich durch die valentinianische Irrlehre habe verführen lassen (δι' ὃν αὖθις ὑποσυρόμενον τῇ κατὰ Οὐαλεντῖνον πλάνῃ), die Abhandlung περὶ ὀγδοάδος verfaßt (v, 20, 1). Eusebius wird schwerlich die Schriften des Florinus gelesen und, was er von seinem Valentinianismus weiß, aus Irenaeus erfahren haben. Daß dieser ihn dessen beschuldigt hatte, müßte man schon aus dem Titel seiner zweiten Streitschrift schließen und der Syrer bestätigt es. Aber daraus, daß Irenaeus diesen Vorwurf erhob, folgt noch keineswegs, daß er berechtigt war. Jedenfalls ist durch das syrische Fragment ausgeschlossen, daß Florinus sich als Valentinianer bekannte, denn es wird ja darin bezeugt, daß er sich seiner Angehörigkeit zur römischen Gemeinde rühmte. Er war also noch Presbyter und offenbar der Meinung ein guter Katholik zu sein, auch hatte man in Rom, wo man doch selbstverständlich von seiner Schriftstellerei Kenntnis hatte, nichts von Ketzerei darin bemerkt und erst der Spürnase des Irenaeus gelang es, sie zu entdecken. Florinus muß die Frage vom Ursprung des Bösen behandelt haben und Irenaeus hat ihn so verstanden, als führe er es auf Gott zurück. Denn in dem an ihn gerichteten Briefe setzte er ja, wie aus der Überschrift hervorgeht, auseinander, daß Gott nicht Schöpfer von Bösem sei, während Florinus, wie Eusebius sagt, für diese Meinung eingetreten war (ταύτης γὰρ τῆς γνώμης οὗτος ἐδόκει προασπίζειν v, 20, 1). In dem Briefe an Victor aber scheint Irenaeus dieselbe Meinung bestritten zu haben, denn es ist in dem syrischen Fragment von den falschen Ansichten die Rede, die Florinus über Gott verbreitet habe. Da nun der Syrer in der Überschrift, wo er sich offenbar genau ausdrückt, nur von einer Schrift des Florinus redet, so haben wir bei diesem vermutlich gar keine stufenmäßig fortschreitende Entwicklung bis zur offenkundigen Ketzerei anzunehmen,

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

sondern wahrscheinlich hat Irenaeus in seinen Streitschriften den Ton allmählich gesteigert, bis er schließlich geradezu die Anklage auf Valentinianismus erhob. Wenn Victor von Irenaeus in seinem Briefe aufgefordert wird, die Schriften Florins zu beseitigen und den Verfasser selbst zu schelten, so kann das nur so verstanden werden, wie Harnack will; nämlich daß Florin die Thronbesteigung Victors noch erlebt hat, was von Zahn mit ganz nichtigen Gründen bestritten wird (S. 33). Aber andererseits haben wir, wie gezeigt worden ist, kein Recht zu der Annahme, die Harnack aufstellt, daß Florin noch unter Victor zum Valentinianismus abgefallen sei. Harnack hatte aus dieser Annahme weiter gefolgert, daß Florin im Jahre 190 nicht 80 oder gar 90 Jahre gewesen sein könne, weil man in so hohem Alter seine Überzeugungen nicht mehr zu wechseln pflege. Die Folgerung fällt zugleich mit ihrer Voraussetzung. Wir haben auch kein sicheres Mittel, zu entscheiden, wann Irenaeus zuerst gegen Florinus aufgetreten ist. Es ist recht gut denkbar, daß er seinen Brief an ihn schon vor der Abfassung seines Hauptwerks hatte erscheinen lassen und daß er bei der Thronbesteigung Victors einen letzten kräftigen Versuch unternahm, seinen alten Gegner unschädlich zu machen. Daraus, daß Florinus in dem Hauptwerk nicht genannt ist, läßt sich nichts schließen; konnte Irenaeus doch einen Presbyter der römischen Gemeinde, was er, wie wir aus dem Syrer ersehen, bis auf Victor geblieben ist, nicht als Ketzer aufführen. Eusebius setzt die Schriftstellerei des Florinus unter Eleutherus: οἱ δ' ἐπὶ Ῥώμης ἤκμαζον ὧν ἡγεῖτο Φλωρῖνος, πρεσβυτερίου τῆς ἐκκλησίας ἀποπεσών. Das steht c. 15, während erst c. 22 erzählt, wie Victor auf Eleutheros folgt. Es kann daher Eusebius schwerlich meinen, daß Florin seines Amtes entsetzt worden sei, denn wenn er überhaupt gemaßregelt worden ist, so kann das doch erst unter Victor geschehen sein. Wenn er aber der Ketzerei für schuldig befunden wurde, so wurde er gewiß nicht nur von seinem Amt, sondern aus der Kirche überhaupt entfernt. Eusebius will also vermutlich nur sagen, daß Florin seinem Presbyteramt untreu geworden sei.

So ist denn auch der Versuch, den Streit zwischen Irenaeus und Florinus für die Chronologie des Irenaeus auszunutzen, als gescheitert anzusehen. Es ist aber noch zu fragen, ob aus den Angaben des Irenaeus über den Aufenthalt Florins in Smyrna nicht irgendwelche Zeitbestimmung zu gewinnen ist, und zwar sind es die Worte λαμπρῶς πράττοντα ἐν τῇ βασιλικῇ αὐλῇ, die dabei in Betracht kommen. Zahn und Harnack verstehen sie beide, jedoch der letztere nicht ohne Bedenken, in dem Sinne, daß damit eine Anwesenheit des kaiserlichen

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Hofes in Smyrna bezeugt sei. Nach dem einen ist der Hof Hadrians, nach dem andern der des Antoninus Pius gemeint. Weder von Hadrian noch von Pius ist bestimmt bezeugt, daß sie in Smyrna gewesen sind, aber von Hadrian kann man es allerdings mit Sicherheit annehmen, da er um 130 die Provinz Asien besucht hat. Für Pius hat sich mir die Vermutung Borghesis und Waddingtons bestätigt, daß der Kaiser im Jahre 154 persönlich in Syrien anwesend gewesen sei (o. Bd. III, 66). Es wäre denkbar, daß er auf dem Rückweg über Smyrna gekommen sei, aber behaupten läßt sich darüber nichts. Harnack hat dies angenommen und setzt demnach des Florinus Verkehr mit Polykarp in das Jahr 154 (Chronol. S. 329 Anm 2). Aber in das Jahr 154 fällt nach Harnack auch die Reise Polykarps nach Rom, wenn Aniket, den er persönlich aufsuchte, frühestens 154 zur Regierung gekommen (Chron. S. 177) und Polykarp 155 gestorben ist. Es bliebe also, wenn wirklich Pius 154 in Smyrna gewesen sein sollte, kaum recht Raum für ein Zusammentreffen zwischen Florinus und Polykarp. Diese Schwierigkeit läßt sich aber vielleicht heben. Denn nach den Ausführungen von Erbes, Ztschr. f. Kirchengesch. XXII, S. 9, Anm. 2, auf die mich die Güte des Herrn Verfassers nach dem Erscheinen meines Aufsatzes über das Todesjahr Polykarps verwiesen hat, ist es sehr wahrscheinlich, daß Aniket schon 152 Bischof geworden ist. Erbes kombiniert nämlich die Angabe des Epiphanius (42, 1), daß Marcion nach dem Tode des Bischofs Hyginus nach Rom gekommen sei, mit der Nachricht des Fihristen, er sei im ersten Jahre des Antoninus Pius aufgetreten. Dieselbe Kombination hatte vor ihm bereits Harnack (Chronol. S. 308) vorgenommen und daraus die Konsequenz für Marcion gezogen. Aber er hatte dabei übersehen, daß er sich dadurch in Widerspruch mit seiner Datierung der römischen Bischöfe setzte. Denn das Ende der Regierungszeit Hygins fällt nach ihm in das Jahr 140 (S. 158). Ist aber jene Kombination richtig, so kann Hygin nicht nach 138 gestorben sein. In dieses Jahr setzt aber auch die Chronik des Eusebius seinen Tod. Da sein Nachfolger Pius 15 Jahr im Amt gewesen ist, so müßte demnach Aniket, der ihm unmittelbar folgte, schon im Jahre 152 auf den bischöflichen Stuhl gelangt sein. Wir hätten dann einen weiteren Spielraum für die Ansetzung der Reise Polykarps nach Rom und es stände der Annahme, daß der Besuch Florins in Smyrna 154 stattgefunden habe, kein Hindernis mehr im Wege.

Aber ist es denkbar, daß ein hoher Hofbeamter unter Pius oder Hadrian sich hätte erlauben dürfen, was er allenfalls unter Commodus

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

in den Tagen der Marcia wagen konnte?[1] Man stelle sich vor, was es sagen will, wenn bei einer kurzen Anwesenheit des Kaisers in einer fremden Stadt ein vornehmer Mann des Hofes vor seinen Augen die Versammlung der Christen aufsuchte. Es gehörte gewiß schon etwas dazu, daß er es wagte, wenn der Kaiser fern in Rom war. Aber die Worte des Irenaeus nötigen keineswegs dazu, an eine Anwesenheit des Hofes in Smyrna zu denken. Die Participia λαμπρῶς πράττοντα καὶ πειρώμενον können nicht prädikativ mit εἶδον verbunden werden, sondern stehen attributiv. Sie bilden in der Sache einen wirkungsvollen Gegensatz, Irenaeus hat den Florinus bei Polykarp gesehen, wo er, ein angesehener Hofbeamter, sich um die gute Meinung des armen Bischofs bemühte. Harnack selbst hat eine vortreffliche Parallele zu dem Ausdruck des Irenaeus aus Epiphanius beigebracht, wo ein Hofbeamter, den Origenes in Jerusalem trifft, ganz ähnlich bezeichnet wird (Ἀμβρόσιός τις τῶν διαφανῶν ἐν αὐλαῖς βασιλικαῖς, 64, 3). Wir können also aus der Angabe des Irenaeus durchaus keinen Schluß auf die Zeit machen, in der er den Florin bei Polykarp gesehen hat.

So haben alle unsere Bemühungen, die Geburtszeit des Irenaeus zu bestimmen, ein negatives Resultat gehabt. Es hat sich nur ganz im allgemeinen ergeben, daß Irenaeus eher in der ersten als in der zweiten Hälfte des Zeitraumes von 96 bis 185 geboren sein muß. Ein so später Ansatz wie 142 erscheint darnach ausgeschlossen. Dieses Ergebnis wird durch die Erwägung bestätigt, daß Irenaeus der Nachfolger des im Jahre 177 hingerichteten Bischofs Pothinos von Lyon gewesen ist. Mit Recht hat Zahn geltend gemacht, daß man darnach mit Rücksicht auf den damaligen Kirchenbrauch seine Geburt spätestens in das Jahr 130 setzen dürfe (S. 28). Es läßt sich dafür aber auch noch ein subjektives Moment geltend machen. Wenn Irenaeus selbst für den Herrn ein höheres Alter verlangt, damit er als Lehrer auftreten konnte (II, 22, 5), das er in Übereinstimmung mit dem vierten Evangelium auf annähernd 50 Jahre bestimmt, so wäre das unter der Voraussetzung, daß er selbst schon mit etwa 35 Jahren das Bischofsamt übernommen habe, psychologisch unbegreiflich. Wir werden daher als sicher annehmen dürfen, daß Irenaeus wohl vor, nicht aber nach 130 geboren sein kann.

[1] Cf. Irenaeus IV, 30, 1: Quid autem et hi qui in regali aula sunt fideles, nonne ex eis quae Caesaris sunt habent utensilia et his qui non habent unusquisque eorum secundum virtutem suam praestat?

[Abgeschlossen am 26. April 1903.]

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Die Zahl 666 Apc 13, 18.

Von **Eberhard Vischer** in Basel.

Bei der Deutung von Apc 13, 18, die Carl Clemen in dem zweiten Bande dieser Zeitschrift S. 109 ff. darbietet, folgt er in der Hauptsache dem Weg, den die große Mehrzahl der Erklärer wandelt. Zwar weist er die Annahme zurück, daß in der Zahl 666 ein hebräisches Wort versteckt sei. Und ebenso scheint es ihm verkehrt, darin den Namen Neros oder irgend eines andern römischen Kaisers zu finden. Im übrigen besteht aber auch sein Erklärungsversuch darin, einen Namen zu suchen, dessen einzelne Buchstaben nach ihrem Zahlenwerte zusammengerechnet die Summe 666 ergeben. Und indem er nachweist, daß die Worte ἡ ἰταλὴ βασιλεία die Zahl 616 und ἡ λατίνη βασιλεία 666 ergeben,[1] glaubt er eine Lösung des Zahlenrätsels vorgelegt zu haben, die vor allen bisherigen den Vorzug verdient.

Im dritten Hefte des 3. Jahrganges S. 238 ff. wendet sich P. Corssen gegen die von Clemen gegebene Lösung. Seines Erachtens scheitert Clemens Vorschlag schon an der Bemerkung des Apokalyptikers, daß die Zahl des Tieres die Zahl eines Menschen sei. Eben diese Aussage kommt, wie ihm scheint, überall bei den Erklärern nicht zu ihrem Rechte. Und er versucht, indem er sich den Zusammenhang der Stelle vor Augen hält, diesem Mangel abzuhelfen. Dabei betont er, daß vor allem V. 18 nach allen Seiten sorgfältig erwogen werden müsse. Und eben weil das zweifellos richtig ist, so möge mir gestattet sein, nochmals auf diesen Vers zurückzukommen. Vielleicht gelingt es mir zu zeigen, daß auch Corssen seine Schlüsse unter Voraussetzungen zieht, deren Richtigkeit zum mindesten zweifelhaft ist.

Zunächst ein Wort über die Ursprünglichkeit dieses Verses. Gunkel

[1] [Herr Frank C. Porter von der Yale-University in New-Haven war so liebenswürdig, mich brieflich darauf aufmerksam zu machen, daß in dem Aufsatz von Clemen ein Versehen unbemerkt geblieben ist. Die Worte ἡ ἰταλὴ βασιλεία ergeben 616 (nicht 666 wie Clemen schrieb) und ἡ λατίνη βασιλεία 666. E. P.]

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

betont (Schöpfung und Chaos S. 377 Anm. 1), daß die Zahl der Natur der Sache nach nicht zum eigentlichen Grundstock der Tradition gehöre. Das gehe überdies auch daraus hervor, daß sich die Notiz an dem Schlusse des ganzen Kapitels und nicht hinter der Schilderung des ersten Tieres befinde.

In der Tat ist das Tier, von dessen Zahl V. 18 spricht, zweifellos das erste der beiden beschriebenen Tiere. Mit Vers 11 beginnt jedoch die Schilderung des zweiten Tieres. Nun ist aber in dieser Schilderung fortwährend von dem ersten Tiere die Rede, in dessen Dienste das zweite handelt. V. 16 und 17 erzählen, daß sich große und kleine unter dem Einflusse des zweiten Tieres mit dem Namen des (ersten) Tieres oder der Zahl seines Namens bezeichnen. Und die Notiz, die V. 18 bringt, ist eine Ergänzung des unmittelbar Vorhergehenden, konnte somit, ob sie ursprünglich zu dem übrigen Stoffe gehörte oder nicht, nirgend anders gebracht werden als gerade an dieser Stelle.

Die Stellung der Notiz berechtigt somit noch nicht zu dem Schlusse, daß sie nicht zu dem eigentlichen Grundstock der Tradition, die in c. 13 enthalten ist, gehöre. Viel eher die folgenden Worte ὧδε ἡ σοφία ἐστίν, die sie einleiten.

Über ihren Sinn herrscht bei den Exegeten Uneinigkeit. An und für sich kann ὧδε ebenso gut auf das gerade Gesagte wie auf das, was folgt, hinweisen. Die Worte ὧδε ἡ σοφία ἐστίν können sowohl bedeuten: hier ist die Weisheit am Platze, hier ist der Ort, wo sich die Weisheit zeigt, als auch: folgendermaßen ist die Weisheit d. h. das, was folgt, ist, was die Weisheit zu dem eben Gesagten hinzuzufügen hat. Da jedoch an zwei andern Stellen, wo wir dem Worte in unserm Buche als Einleitung einer Bemerkung begegnen, ὧδε nur als Hinweis auf das Vorhergehende verstanden werden kann (13, 10 und 14, 12), so wird man es hier und 17, 9 ebenso zu verstehen haben. Nun ist aber beachtenswert, daß sich bei jeder der übrigen drei mit ὧδε eingeleiteten Stellen aus verschiedenen Gründen die Frage aufdrängt, ob wir nicht Erklärungen vor uns haben, die erst später in den Zusammenhang eingefügt worden sind. Man wird deshalb auch an unserer Stelle diese Frage aufwerfen dürfen.

Doch lassen wir für jetzt diese Frage beiseite und bemühen uns, den Sinn der mit diesen Worten eingeleiteten Bemerkung zu verstehen.

Mit ὧδε ἡ σοφία ἐστίν wird der Leser darauf aufmerksam gemacht, daß in dem eben Gesagten eine Aufforderung an die Weisheit liegt. Das wird mit den folgenden Worten noch näher erläutert. ὁ ἔχων νοῦν

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

— und zwar, wie wir nach 17, 9 ergänzen müssen: τὸν νοῦν τὸν ἔχοντα σοφίαν — ψηφισάτω τὸν ἀριθμὸν τοῦ θηρίου. Das versteht man gewöhnlich so: wer Verstand hat, suche den Namen zu erraten, der in der Zahl verborgen ist. So sagt Bousset in seinem Kommentar (1896 S. 428): ‚Der Apokalyptiker spricht ganz bestimmt die Meinung aus, daß der Name sich von dem, der Verstand hat, errechnen läßt'.

Ich weiß nicht, ob diese Meinung wirklich so ganz bestimmt in diesen Worten ausgesprochen ist. Sieht man genau zu, so steht nichts von einem Errechnen des Namens, sondern es ist von einem Berechnen der Zahl die Rede. Und es fragt sich, ob nicht die Aufforderung auch dann, wenn wir sie wörtlich nehmen, einen guten Sinn hat. V. 17 war von dem Namen des Tieres und der Zahl seines Namens die Rede, ohne daß Name oder Zahl genannt worden wäre. Nun fährt der Apokalyptiker — sei's nun der, welcher die vorhergehenden Worte geschrieben hat, sei's ein anderer — fort: Hier ist Gelegenheit für die ‚Weisheit', sich zu betätigen. Wer den Verstand hat, der die ‚Weisheit' besitzt, soll die Zahl berechnen. Und das folgende gibt den Grund an, warum er es tun soll: ἀριθμὸς γὰρ ἀνθρώπου ἐστίν. Wir können die Streitfrage, welche Bedeutung den Worten ἀριθμὸς ἀνθρώπου zukommt, hier unentschieden lassen. Zweifellos will der begründende Satz sagen, daß das Wissen dieser Zahl für den Leser von Bedeutung sei. Und der Grund ist wohl, wie man von jeher angenommen hat, der, daß diese Zahl des Tiernamens auch die Zahl eines Namens sein wird, dessen Träger in Bälde erscheinen wird.

Soweit liegt also kein Grund vor, den wörtlichen Sinn der Aufforderung als unmöglich abzulehnen. Vielleicht nötigt aber der folgende Vers dazu.

Corssen übersetzt zunächst richtig: ‚Wer Verstand hat, berechne die Zahl des Tieres'. Er meint dann aber, wenn der Apokalyptiker die Zahl, die auch der Verständigste so nicht hätte finden können, selber gebe, so folge, daß die Klugheit, die verlangt werde, darin bestehe, aus dem Zahlenwerte des Tiernamens den Namen eines Menschen von demselben Zahlenwerte abzuleiten. Lassen wir vorerst einmal die Bemerkung beiseite, daß die Zahl ‚auch der Verständigste so nicht hätte finden können', so kann ein Doppeltes gegen Corssens Schluß angeführt werden. Zunächst das eine, daß der Apokalyptiker bei Corssens Deutung ohne Grund etwas Anderes sagt, als er wirklich meint. Wenn der Apokalyptiker eigentlich sagen will: ‚hier ist für die Weisheit die Aufgabe, aus der (übrigens, wie wohl zu beachten ist, noch gar nicht genannten) Zahl

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

des Tieres den Namen eines Menschen von demselben Zahlenwerte abzuleiten', warum sagt er das nicht? Warum sagt er statt dessen: ‚hier ist für die Weisheit die Aufgabe, die Zahl zu berechnen'? Zweitens finden wir 17, 9 ganz denselben Vorgang wie hier, zunächst eine Aufforderung an die Weisheit, sich zu betätigen, und dann eine Antwort aus dem Munde des Apokalyptikers selbst. Nun bleibt ja freilich dort wie hier für den Leser die Aufgabe übrig, an Hand der gegebenen Antwort bestimmte geschichtliche Grössen, wenn sie erscheinen, sofort in ihrer eschatologischen Bedeutung zu erkennen. Und so könnte ja das ψηφισάτω eine Aufforderung sein, diese weitere Aufgabe zu lösen. Aber es ist doch vor allem die Voraussetzung, daß die Berechnung der Zahl eine unmögliche Forderung sei, die Corssen veranlaßt, den nächstliegenden Sinn des Wortes abzuweisen.

‚Wenn der Apokalyptiker sagt: wer Verstand hat, berechne die Zahl des Tieres, so ist das so ausgesprochen eine unmögliche Forderung. Denn diese Berechnung kann ja ohne Kenntnis des Namens gar nicht ausgeführt werden'.

In diesen Worten spricht sich eine Voraussetzung aus, die fast alle Erklärungen unserer Stelle beherrscht. Und in der Tat kann manches angeführt werden, das sie als begründet erscheinen läßt. Dennoch auch einiges dagegen. Und es mag vielleicht zum bessern Verständnis des viel behandelten Verses dienen, wenn es mit aller Behutsamkeit vorgebracht wird.

Wir sehen zweifellos, daß zuweilen Zahlen, aus deren Größe man Schlüsse zieht, in der von Corssen aufs neue angenommenen Weise gefunden werden. So wird, um an ein bekanntes Beispiel zu erinnern, Sibyll. VIII, 148 ff. Rom prophezeit, daß es nach einer Dauer von 948 Jahren zu Grunde gehen werde. Mit dieser Zahl erreicht Rom den Ziffernwert seines eigenen Namens. Und offenbar beruht darauf der Glaube, daß nach dem genannten Zeitraum das Ende der Stadt gekommen sein werde.

Andererseits kann aber kein Zweifel darüber bestehen, daß nicht selten eine Zahl aus irgend einem Grunde als Zahl an sich bedeutsam erschien, und daß der Name, auf den die Zahl zu weisen schien, erst nachträglich gefunden wurde. So war es gewiß kein Zufall, wenn der Name Abraxas den Zahlenwert 365 hat. Jedenfalls wurde dieses Ergebnis als überaus bedeutsam angesehen. Und eben weil die Zahl als die Summe der Tage eines Sonnenjahres an sich von Bedeutung war, so wurde dem Namen Mithras gewaltsam eine Form gegeben, bei der

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

sich dieselbe Zahl als Ziffernwert der Buchstaben ergab. Hieronymus, Comment. in Amos c. 3, V. 9 u. 10 ut Basilides, qui omnipotentem Deum portentoso nomine appellat Ἀβραξας, et eundem secundum Graecas literas, et annui cursus numerum dicit in solis circulo contineri, quem ethnici sub eodem numero aliarum literarum vocant Μείθραν.

Wie sehr auch die Zahl 888, die der Name Jesus ergibt, schon als Zahl an sich bedeutsam erschien und nicht bloß deshalb, weil sie mit dem Zahlenwerte dieses Namens identisch war, zeigt die Polemik, die Irenäus II 24 gegen die Valentinianer führt, und sein Versuch, nachzuweisen, daß in Wirklichkeit der Ziffernwert dieses Namens gar nicht mit dieser Zahl zusammentreffe.

Und selbst das oben zitierte Orakel der Sibylle, das aus dem Zahlenwerte des Wortes Ῥώμη das Ende Roms ableitete, scheint nur die Umwandlung einer ältern Weissagung zu sein, die wegen des 3 mal 3 der Zahl 900 eine verhängnisvolle Bedeutung zuschrieb. Dio Cass. 62, 18: τρὶς δὲ τριηκοσίων περιτελλομένων ἐνιαυτῶν Ῥωμαίων ἔμφυλος ὀλεῖ στάσις.

Schon in Anbetracht alles dessen muß die Behauptung Corssens, daß die Berechnung der Zahl ohne Kenntnis des Namens gar nicht ausgeführt werden konnte, zum wenigsten als zu bestimmt erscheinen. Und wenn wir nun die an unserer Stelle genannte Zahl selber ins Auge fassen, so erscheint es im Gegenteil als wahrscheinlicher, daß die Zahl nicht durch die Umwandlung eines Namens in Ziffern sondern auf anderem Wege gefunden wurde. Wollen wir nicht einen wunderbaren Zufall annehmen, wie er allerdings bei dem Namen Jesus vorliegt, so müssen wir vielmehr aus der dreimal wiederkehrenden 6 schließen, daß der Mann, der sich die ‚Weisheit' zutraute, der in V. 18 gegebenen Aufforderung zu folgen, wirklich die Zahl herausgerechnet und nicht einen bekannten Namen in eine Zahl verwandelt hat.

Auch Clemen spricht zweimal (S. 112) von der Möglichkeit, daß eine solche gleichförmige Zahl wie 666 herauskommen sollte. Er geht aber nicht weiter auf die Frage ein, warum, und zieht diese Möglichkeit nur soweit in Betracht, als dadurch erklärt werden könnte, warum der Name, dessen Zahlenwert die gleichförmige Zahl ergab, in defektiver Form der Berechnung zu Grunde gelegt worden wäre.

Ebenso scheint Corssen die Größe der Zahl bedeutungsvoll zu sein. Nur schließt er auch hier wieder unter seiner Voraussetzung viel zu rasch, wenn er sagt: ‚Daß aber der Name des Tieres, der dem Apokalyptiker vorschwebt, aus dem Babylonischen und nicht dem Griechischen

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

stammt, dafür spricht doch auch wohl, was Gunkel, ich weiß nicht aus welchem Grunde, nicht geltend gemacht hat, die Zahl 666 selbst'. Die Größe der Zahl beweist zunächst nur, daß bei ihrer Bildung Vorstellungen wirksam waren, deren allerletzte Wurzel in Babylonien gesucht werden kann. Daß aber der Apokalyptiker die Zahl in einem Namen empfangen oder aus einem Namen gewonnen habe, dürfte nur dann als sicher angenommen werden, wenn sich keine andere Möglichkeit denken ließe. Dies ist aber nicht der Fall.

Es ist mir immer aufs neue verwunderlich, daß die Erklärer, die sich um das Verständnis unserer Stelle bemühen, mit solcher Geschwindigkeit an den Bemerkungen vorübergehen, die Irenäus zu unserer Stelle macht. Er fügt bekanntlich V 28, 2, wo er unsere Verse zitiert, der Zahl 666 bei: in recapitulationem universae apostasiae ejus, quae facta est in sex millibus annorum, und er sagt zur weitern Erklärung: was Gen 2, 1 erzählt werde, sei ebenso Erzählung des einst Geschehenen wie auch Weissagung des Zukünftigen. Die Welt werde nach ebenso vielen Jahrtausenden zum Ende kommen, als ihre Schöpfung Tage in Anspruch nahm. Denn wenn ein Tag des Herrn wie tausend, in 6 Tagen aber die ganze Schöpfung vollendet worden sei, so leuchte ein, daß das Ende der Welt das sechstausendste Jahr sei. In C. 29 betont er dann noch einmal, die Namenszahl des Tieres entspreche der Tatsache, daß in dem Tiere alle Ungerechtigkeit und aller Betrug zusammengefaßt sei, und weist darauf hin, daß Noah 600 Jahre alt war, als die Sintflut kam, und die Bildsäule, die Nebukadnezar errichtete, 60 Ellen hoch und 6 breit war. Und 30, 1 rekapituliert er nochmals seine Erklärung, die er als etwas Selbstverständliches anführt: die gleichmäßig festgehaltene Zahl 6 bezeichne die Zusammenfassung alles Abfalls, sowohl dessen in der Anfangszeit, wie dessen in den mittleren Zeiten und dessen, der am Ende sein werde.

Selbst Th. Zahn (Zeitschrift für kirchl. Wissenschaft und kirchl. Leben 1885 S. 523 ff.) entnimmt dieser Stelle nur die Aussage, daß nach der Johannesschüler Ansicht 666 und nicht 616 zu lesen sei und der zu suchende Name ein griechischer sein müsse. Im übrigen aber betont er, daß Irenäus hier eine theologische Deutung gebe, die er zwar mit großer Zuversicht, aber ohne jede Berufung auf eine ältere Autorität vortrage. Und damit scheint sie für ihn erledigt zu sein.

Ich wage nun nicht, mit Bestimmtheit zu behaupten, daß Irenäus genau die Motive nennt, die auch den Apokalyptiker bewogen haben, 666 als Zahl des Tieres kundzutun. Immerhin sprechen meines Erachtens

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

folgende Gründe dafür, Irenäus' Auffassung mehr zu beachten, als üblich ist, und darin eine Erklärung der Zahl zu sehen, die vor allen bisher geäußerten immer noch den Vorzug verdient.

Zuerst das: Unmittelbar nachher nennt Irenäus den Grund, warum der Stamm Dan Apc 7 nicht genannt werde, und seine Erklärung gibt einen trefflichen Beweis dafür, daß ihm die apokalyptische Tradition und Denkungsweise noch geläufig ist.

Nicht minder wichtig ist aber, daß mit seiner Betrachtung über die Zahl die Bedeutung, welche die Zahlen und besonders die Sechszahl in der Apokalypse selber haben, im besten Einklang steht. Was 20, 1 ff. erzählt wird, beruht auf der Erwartung, daß nach Vollendung des 6000jährigen Weltlaufes die Herrschaft der gottfeindlichen Macht zu Ende sein und das Reich Gottes anbrechen werde. Und wenn beim Klange der siebenten Posaune 11, 15 ff. der Ruf ertönt: ἐγένετο ἡ βασιλεία τοῦ κόσμου τοῦ κυρίου ἡμῶν κτλ. und die Ältesten Gott danken: ὅτι εἴληφας τὴν δύναμίν σου κτλ., so treffen wir auch hier wieder die Erwartung, daß nach Vollendung der 6 mit Anbruch der 7 das Reich der Weltmacht zu Ende sein werde.

Daß wirklich die Zahl nicht einfach durch die Umwandlung eines Namens in Ziffern entstanden ist, sondern auf Grund von Erwägungen, wie sie Irenäus mitteilt, dafür spricht endlich neben der Größe der Zahl der ganze Charakter des Buches. Mit Recht betont Corssen aufs neue, ‚daß der Apokalyptiker nicht mit willkürlichen Phantasien die Zeitgeschichte allegorisiert, sondern daß er mit überlieferten Vorstellungen arbeitet', S. 341. Die gewöhnliche Erklärung des Verses, nach der die Zahl die Verkleidung eines Namens ist, die Verfasser und Leser kennen, gehört nun aber eben dieser Auffassung des Buches an, gegen die sich Corssen wendet. Der Apokalyptiker ist nicht ein Rätselschreiber, der, was er seinen Lesern zu sagen hat, aus irgend einem Grunde hinter eine Zahl versteckt, sondern ein Mann, der Aufschluß über die Zukunft geben will. Er teilt Prophezeiungen mit, an die er selber glaubt. Und er glaubt daran, weil er alte ehrwürdige Traditionen wiedergiebt, und weil sich ihm auch das, was an seinen Prophezeiungen scheinbar neu ist, durch Kombination und Folgerung aus den alten Weissagungen ergeben hat.

Auf diesem Wege gelangte er zu den Weissagungen von den zwei Zeugen, der letzten halben Jahrwoche, den Tieren, den 7 Häuptern, den 10 Hörnern u. s. w. Er hat alle diese Größen nicht erfunden, wohl aber gruppiert und kombiniert und so ihnen einen neuen, für seine Zeit bedeutsamen Sinn abzugewinnen versucht.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Und zu diesem so gewonnenen und verwerteten Materiale gehört ohne Zweifel auch die Zahl 666.

Die Verwertung der Prophezeiungen, die der Apokalyptiker mitteilt, bestand nun darin, daß man in den mannigfachen Gestalten und Vorgängen und Zeichen Erscheinungen der immer mehr zur Gegenwart werdenden Zukunft erkannte. Wie weit sich der Mann, dessen Hand wir die Weissagungen in ihrer vorliegenden Gestalt verdanken, selbst an dieser Deutung versucht hat, ist schwer zu sagen.

Durch Irenäus erfahren wir, daß zu seiner Zeit alle möglichen Namen auf ihre Übereinstimmung mit der Zahl 666 geprüft wurden, ja daß man in gewissen Kreisen 616 zu lesen geneigt war, weil sich so Übereinstimmung mit einem vermuteten Namen ergab. Diese Versuche, Namen zu finden, auf die die Zahl paßte, werden schon früh begonnen haben. Und es ist nicht unmöglich, daß der Mann, der zuerst die Zahl in den Zusammenhang fügte, selber sofort nach einem Namen gesucht hat, der die Bedingung erfüllte. Ja es ist möglich, daß sich Spuren einer Deutung auf eine bestimmte Person, etwa auf Nero, im Buche selber nachweisen lassen. Bis jetzt ist dieser Nachweis freilich noch nicht vollkommen gelungen. Und vor allem nicht der, daß derartige Spuren einer Deutung nicht erst nachträglich eingetragen worden sind.

Aber selbst wenn der Nachweis gelänge, ist es m. E. verkehrt, die Lösung des Rätsels darin zu sehen, daß man ein Wort sucht und findet, dessen Zahlenwert = 666 ist. Und zwar nicht blos deshalb, weil sich, wie schon Irenäus sagt, mit Leichtigkeit viele Namen finden lassen, die diese Bedingung erfüllen, Übereinstimmung der Zahlen also absolut kein Beweis der richtigen Lösung ist, sondern vor allem deshalb, weil es zum Wesen dieser wie der übrigen Prophezeiungen unseres Buches gehört, daß ganz entgegengesetzte Lösungen können gefunden werden.

[Abgeschlossen am 25. April 1903.]

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Miscellen.

Eine lateinische Evangelienhandschrift des X. Jahrhunderts.

Eine lateinische Evangelienhandschrift, die gegenwärtig der Buchhändler H. Kerler in Ulm zum Verkauf ausbietet, ist von ihrem früheren Besitzer dem X. Jahrhundert zugewiesen. An dieser Altersbestimmung zu zweifeln, hat der Unterzeichnete keinen Grund. Evangelienhandschriften dieses Alters kommen höchst selten zum Verkauf.

Die vorliegende ist wundervoll ausgestattet und mit Ausnahme der nachstehend verzeichneten Lücken vorzüglich erhalten.

1. Im Eingang fehlen einige Blätter, welche wahrscheinlich den Brief des Eusebius an Carpian enthielten; auf dem letzten fehlenden Blatt stand allem nach eine prächtige Miniatur, und auf der Rückseite sicher die erste Seite der Canonestafeln.

Die übrigen Canonestafeln Bl. 1—6 sind vollständig (von Canon I Mt CCLXXXIII = Joh 6, 3 an).

2. Bl. 7^v ohne Überschrift Sciendum tamen = W[ordsworth-]W[hite] 5[1].

3. Auf derselben Seite Prologus quatuor evangeliorum, beginnend Plures fuisse = W-W p. 11 ff. Leider fehlen zwischen Bl. 7 u. 8 wieder einige (2) Blätter (von ser[mone 12, 6 bis erat] et 14, 5/6). (Von 10 Hdss. in W-W hat die Lesart viris statt vivis nur K mit unserer Hds. gemeinsam).

4. Bl. 8^v Argumentum, beg. Matheus ex Judea = W-W 15—17.

5. Bl. 8^v Capitula, beg. Nativitas = W-W 19, Sp. 3 aus 7 Hdss.; in unserer Hds. mehrere bei W-W nicht bezeugte Lesarten.

6. Bl. 10^v Prefacio Hieronimi Prespiteri: Beatissimo Papae Damaso, mit schöner Initiale = W-W 1.

Der Schluß von in quarto tres (W-W 3, 21) mit einem jetzt zwischen 10 u. 11 fehlenden Blatt weggeschnitten, auf dessen Rückseite wahr-

[1] Die Lesart tamen hat bei W-W nur cod. K; über andere Hdss., die sie haben, s. neustens Berger's mémoire posthume (Acad. des Inscr. XI, 2. 1902 S. 54).

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

scheinlich wieder eine große Miniatur war. Als Überschrift hatte die Rückseite den Anfang eines Hexameters, dessen Schluß TRAMITE MORES auf Bl. 11^{v} über dem wundervoll verschlungenen Liber generationis steht; die letzten Buchstaben T$\overline{V}$ können auf dem kleinen Bruchstück der Rückseite noch gelesen werden.

7. Bl. 11^{v} Die ganze Vorderseite ist durch die auf Purpur in Goldumrahmung ausgeführte Verschnörkelung Liber generationis ausgefüllt.

Der Text des Ev Matthäi ist vollständig. Am Rand von Bl. 17 ist ein Stück Pergament sorgfältig ausgeschnitten, das auf dem Verso die Signatur I, vielleicht auch sonst einen Eintrag gehabt haben wird. Es läßt sich wenigstens sonst kein Grund denken, warum das Stück weggeschnitten worden sein sollte.

Die ganz oder teilweis noch erhaltenen Signaturen sind stets auf der Kehrseite des Blattes. (Bei der Paginierung ist von 180 auf 182 übergesprungen; die Handschrift hat also in Wirklichkeit nur 198 Blätter).

8. Bl. 60^{v} Prefacio zu Mc = W-W 171.

9. Bl. 61^{v} Capitula = W-W 174ff. Sp. 2. Bei W-W nur aus 4 Hdss.

Der Schluß der Capitula (bei W-W 186. XIII) und der Anfang des Mc bis 1, 11 de] caelis ist zwischen Bl. 62/3 ausgeschnitten (1 Bl.). Die Canoneszahlen am Schlusse des Marcus stimmen zu K in der von W-W S. 188 mitgeteilten Tabelle.

10. Bl. 95^{v} Praefatio zu Lukas: Lucas Syrus Antiocensis = W-W 269[1].

11. Bl. 96^{v} [Capitula] = W-W 274ff. 2 Sp., die für diesen Text nur cod. C u. die Druckausgabe des Thomasius zur Verfügung hatten.

Bl. 101^{v} weiß; hierauf 1 Bl. weggeschnitten mit Bl. 1, 1—10 orans] fui.

Auf Bl. 102^{r} schrieb eine ungeübte Hand im Jahre 1794 die für die Lokalisierung der Hds. wichtigen, aber mir noch rätselhaften Worte:

Anno 1794 den 5 octobris seynt die Francosen in Dansweiler gekommen und haben alles geblüntert.

Auf der vorhergehenden weißen Seite wiederholte sie dies mit der Erweiterung:

Anno 1794 den 5 octobris seynd die Francosen in Dansweiler kommen und haben alles geblündert, und den 7. octobris seind 11 regementer reuter und draoner in den Walt [?] gekommen und den 20. octobris außgezogen und in die Kantenierung gelegt worden auffs hintere

[1] Ohne natione s. Berger l. c. p. 58.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Manschen (?) gegen Bolheim Pommeler (?) Buschbell hüchlen sprechen Bachum gleuel.[1]

12. Bl. 156^{v} Prologus zu Joh = W-W 485.

13. Bl. 157^{r} Breviar. Evang. sec. Joh — W-W 492 ff. mittlere Spalte. Durch Wegschneiden eines Blattes fehlt der Schluß von X ab (W-W 402 et [quod multi. Dagegen ist der Text des vierten Evangeliums vollständig, mit einem über die ganze erste Seite herunterreichenden J. Über dem Text in Rot der Schluß eines Hexameters

Verbo petit alta Johannes,

dessen Anfang auf dem ausgeschnittenen Blatt gestanden haben muß.

14. Bl. 198 u. 199 Capitulare Evangeliorum per circulum anni. Beginnend mit der Vigilia nativitatis und reichend bis Samstag der vierten Woche nach Theophania. Die aufgeführten Heiligentage sind 14. Jan. s. Felicis in pincis, 16. Marcelli mart. 18. scae Priscae [20 Zahl weggerissen] Sebastiani und Fabiani, 21. Agnetis de Passione, 22. Vincentii.

Ein Schluß auf die Heimat der Hds. läßt sich wohl aus diesen Daten nicht ziehen.

Schon das Mitgeteilte zeigt, daß die Hds. hohen Wert hat und eine vollständige Kollation verdient. Dies bestätigt eine Vergleichung, die ich zum Teil angestellt habe. Die Handschrift bietet Lesarten, die bei W-W noch gar nicht vertreten sind, z. B. in Mt 1, 6. 7, die Schreibung Salemon zweimal; und daß das kein gewöhnlicher Schreibfehler, zeigt 6, 29, wo der Schreiber zuerst Salomon geschrieben hatte, dann das erste o durch untersetzten Punkt tilgte und e darüber schrieb. V. 17 post transmigrationem 18 mater Jesu; v. 19 om: vir eius (von erster Hand); 2, 10 omnis enim arbor; 3, 13 om Jesus 5, 48 ergo et vos; 7, 11 cum vos.

Eine andre Reihe Lesarten, die bei W-W nur von einer einzigen Hds. bezeugt sind, werden durch die unsrige vertreten: 5, 18 die Weglassung von quippe, 7, 29 von eos; beides bei W-W nur R; 9, 30 eis statt illis bei W-W nur ER; 10, 11 autem bei W-W nur HΘW; 9, 13 der Zusatz in paenitentiam bei W-W gar nicht, nur ad paen. bei HΘQ.

Ein merkwürdiges, sehr lehrreiches Mißgeschick ist dem Schreiber in dem Geschlechtsregister Lc 3 begegnet. Hier folgen bei

[1] Die letzten Worte dieses Eintrags sind ganz unklar; auch die mit (?) versehenen sind nicht ganz sicher zu lesen. Im Gemeindeverzeichnis des deutschen Reichs gibt es kein „Dansweiler" und nur ein „Bolheim" bei Heidenheim in Württemberg. Das kann aber nicht gemeint sein, da im Oktober 1794 nach Martens' Württembergischer Kriegsgeschichte dort keine Franzosen waren. Ob an „Deusweiler" bei Bergzabern und „Bellheim" bei Germersheim zu denken ist?

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

ihm auf die Namen v. 23—26 Heli bis Ioseth (so nur zwei Hdss. bei W-W) die Namen 29—31 Levi bis Matthata, dann in der zweiten Spalte 26—29 Ioda bis Ma'that (so) und 33—35 Iudae bis Falech; auf Bl. 109 geht es in der ersten Spalte weiter von 31 Nathan bis 33 Phares, Cainan, Enos, in der zweiten Spalte von 35 Eber bis Dei. Daraus ergibt sich, wenn wir von der Versetzung der Namen Cainan Enos absehen, daß der Schreiber eine Vorlage hatte, die in zwei Spalten geschrieben auf der ersten Seite in der ersten Spalte mit Ioseth, in der zweiten mit Matthat schloß, auf der zweiten Seite mit Levi und Iudae begann. Statt nun von der ersten Spalte der ersten Seite zu ihrer zweiten überzugehen, ging er in der ersten Spalte der nächsten Seite weiter und brachte dadurch die ganze Liste in Verwirrung. Da die Zahl der vor dem X. Jahrhundert geschriebenen und noch erhaltenen Evangelienhandschriften nicht zu groß ist, wäre es hübsch, wenn auf diese einfache Weise die Vorlage unserer Handschrift noch nachgewiesen werden könnte; ebenso die etwaige Abstammung anderer Handschriften von unserem Kodex.

Welche Wichtigkeit sie für die Textkritik hat, möge noch ein Beispiel aus dem Prolog zu Johannes zeigen. Hier scheiden sich die Hdss. bei W-W in zwei Klassen: die wenigeren aber besseren (sechs an der Zahl) haben einen Satz, der in den 13 anderen und den Druckausgaben fehlt. Er fehlt auch in unserer Hds., ist aber von gleichzeitiger Hand am Rande nachgetragen, und zwar mit der Lesart demonstrat, die nur cod E bei W-W hat; auch schrieb der Schreiber ursprünglich apta statt acta. In 487, 4 teilt unsre Hds. die Umstellung a nobis per sing. nur mit I, V. 5 collocatio nur mit JQ; 486, 2 ist fehlerhaftes inuitatis ihr eigentümlich. Man sieht, sie geht mit keiner der durch W-W bekannt gewordenen Handschriften oder Klassen, verdient also um so mehr vollständige Vergleichung, die bei ihrer schönen Schrift und guten Erhaltung das reinste Vergnügen wäre.

Über den künstlerischen Wert der Ausschmückung steht mir kein Urteil zu. Sehr hübsch ist wie Bl. 4^{v} durch Einfügung einer Mittelsäule aus den drei Bogenhallen für die Kanones vier gemacht wurden. Sehr mannigfaltig sind die Kapitelle; Bl. 1. 2 Blumenornamente, 2. 3 Menschenköpfe, 3. 4 Vögel u. s. w. Interessant daß die Kanoneszahlen bis zum achten in Gruppen von vier, von da ab in solche von fünf Zahlen geordnet sind.

Über ihre Heimat kann der Unterzeichnete nichts sagen. Ihre prächtige Ausschmückung beweist, daß sie für eine reiche Kirche oder Persönlichkeit hergestellt worden sein muß. Jetzt steckt die Handschrift

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

in einem Holzband des XV. (?) Jahrhunderts. Der frühere Besitzer hat für sie eine schöne Kapsel machen lassen.

Maulbronn, Juli 1902.

Eb. Nestle.

Zur Salbung Jesu in Bethanien.

I.

Gewiß hat Dr. E. Preuschen Recht, wenn er (Heft III, 1902 dieser Zeitschrift pag. 252 u. 253) postuliert, daß die Salbung zur Trauerfeierlichkeit gehöre. Aber die angeführte Parallele in der Cena des Trimalchio kann ich nicht als solche gelten lassen, da es sich ja in der Cena um eine Salbung, die an den Gästen vollzogen wird, handelt, während in den vier Evangelien eine Salbung des Leibes des bald sterbenden Jesus erzählt und diese Salbung auf das künftige Begräbnis gedeutet wird. Es kann also nicht in dem Sinne der Cena von einer Beziehung der evangelischen Erzählung auf den römischen Brauch die Rede sein.

Mir ist bei den Johannesforschungen und anläßlich der Lektüre von Hasenclever: „Der altchristliche Gräberschmuck" ein andrer, auch heidnischer Brauch aufgefallen, weil er geeignet ist, die evangelische Erzählung von der Salbung Jesu und von der Deutung, die Jesus dieser Salbung gibt, zu beleuchten. Es ist dies die Verwendung der λήκυθοι. Über dieselben sagt Hasenclever da, wo er vom Begräbniswesen der Griechen redet, folgendes:

pag. 27. „Die Leiche stellte man vor der Bestattung öffentlich aus und umgab sie mit jenen Salbflaschen (λήκυθοι), welche auch oft in den Gräbern aufgestellt werden. (Cf. Benndorf: Griechische und Sicilische Vasenbilder Taf. 14 ff.)".

pag. 28. „So zeigen auch die betreffenden Denkmäler meist die Darbringung von Kränzen, Tänien und Salbgefäßen".

pag. 31. „Für die Ausstattung des Grabes direkt angefertigt wurden augenscheinlich nur die allerdings sehr häufigen λήκυθοι, welche schon bei der Ausstellung des Toten ihm zur Seite standen. Benndorf hat überzeugend nachgewiesen, wie gerade die weißen, mit leichter bunter Bemalung versehenen Lekythoi diesem Zwecke dienten, denn ihre Bilder zeigen meist Szenen stiller Trauer und eines poetischen Kultus an den Gräbern".

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

p. 31. „Da die Mehrzahl dieser Lekythoi mit zerbrochenem Boden aufgefunden wurde, so hat man mit Recht geschlossen, daß aus diesen Gefäßen, welche bei der Prothesis Salben und Wohlgerüche enthielten, in das Grab selbst solche Stoffe gespendet wurden, worauf man die Gefäße zerbrach, da überhaupt nichts, was bei der Totenfeier gedient hatte, von den Lebenden weiter gebraucht werden durfte. Nach Stackelberg (Gräber der Hellenen, S. 37) rührt das Zerbrochensein vieler Lekythoi daher, daß sie auf den Scheiterhaufen gestellt und mit verbrannt wurden, wovon noch Anzeichen vorhanden sein sollen. Dies mag in einzelnen Fällen sein, aber es finden sich solche Reste von Lekythoi auch massenweise in Gräbern, in welchen unzweifelhaft unverbrannte Leichname beigesetzt waren".

pag. 32. „Wie innig die erwähnten Lekythoi mit dem Gräberkult in Verbindung standen, zeigt der Umstand, daß ihre Form oft für Grabsteine gewählt wurde".

Dieser Brauch, Salbgefäße bei der Ausstellung der Leiche aufzustellen und dieselben dann in zerbrochnem Zustande beim Begräbnis neben die Leiche zu stellen, scheint mir nun auf die evangelische Erzählung der Salbung Jesu gut anwendbar, und die Deutung „auf mein Begräbnis", „zu salben meinen Leib auf das Begräbnis hin", die Jesus selbst der Salbung gibt, zumal aber das ohne diese Voraussetzung unverständlich gebliebene: „Laß sie doch, daß sie Solches behalte zum Tage meines Begräbnisses" bei Johannes paßt sehr gut zu jenem griechischen Brauch der Lekythoi, bei dem man unterscheidet die Prothesis (Ausstellung) der Leiche und das Begräbnis der Leiche.

Es ergibt sich für die Salbung Jesu folgender Sinn:

Maria zerbricht ein Salbenglas und salbt damit Jesum als einen dem Tode Nahen, salbt gleichsam seinen Leichnam, wie zur Prothesis, behält aber das zerbrochene Glas, um es dann beim Begräbnis Jesu bei der Leiche aufzustellen zum Zeichen, wie er geehrt worden. Darin eben liegt der tiefe Sinn und das von Jesu so wohl verstandne innige Fühlen der Maria bei ihrem Tun, daß sie — unter Voraussetzung der im jüdischen Lande damals bekannten griechischen Sitte — Jesum als den bald Sterbenden ehrt und auch zum Begräbnis noch ehren will. — Gerade das Johannesevangelium hat den Sinn der Salbung am treuesten bewahrt. —

Es wäre zum bessern Verständnis wünschenswert, zu wissen, in welcher Weise die Lekythoi zerbrochen wurden, resp. wie die aufgefundnen Lekythoi den „zerbrochnen Boden" zeigen, ob das Zerbrechen durch

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Schlagen oder durch Drücken geschehen u. dgl. Jedenfalls mußte die Art des Zerbrechens doch so geschehen, daß der Leib des zu Salbenden und auch der Salbende selbst dabei nicht verletzt wurden. Vielleicht geben uns die Altertumskenner hierüber nähern Aufschluß. Wahrscheinlich war der Boden des Gefäßes so beschaffen, daß er, wie ein Flaschenhals, leicht zerbrochen werden konnte.

In der Annäherung der Salbung in den Evangelien an den Brauch der Lekythoi bei den Griechen liegt meines Erachtens die Parallele, die die von Dr. E. Preuschen empfundene Schwierigkeit zu heben im Stande ist.

Lausanne. D. G. Linder.

II.

Jahrgang III (1902), S. 252. 253 hat der Herr Herausgeber die jüdische Sitte der Salbung der Toten für die Zeit Jesu bezweifelt. Dazu kann ich jetzt auf meine Schrift ‚War Jesus Ekstatiker?' (Tübingen-Leipzig 1903) S. 106 verweisen. Leider vergaß ich hier eine Stelle der Mischna anzuführen. Schabbat 23, 5 heißt es: עֹשִׂין כָּל צָרְכֵי הַמֵּת סָכִין וּמְדִיחִין אוֹתוֹ = ‚man erfüllt alle Pflichten gegen den Toten, salbt und wäscht ihn'. Zu סָכִין vergl. im AT Ezech 16, 9, II Chron 28, 15, reflex. II Sam 14, 2, Mich 6, 15, Dt 28, 40, Ruth 3, 3, Dan 10, 3. Die richtige Körperpflege, wie sie auch dem Toten als letzte Ehre gebührt, besteht in Waschung und Salbung Ezech 16, 9, Ruth 3, 3, Mat 6, 17. Es ist also, ganz abgesehen von den Evangelienstellen, nicht richtig, daß ‚von einem Salben der Leichen in Israel nichts bekannt ist'.[1]

Gießen. Oscar Holtzmann.

III.

In Heft 3, S. 252 f. des vorigen Jahrgangs dieser Zeitschrift hat der Herausgeber E. Preuschen, die beachtenswerte Beobachtung gemacht, daß mit dem Ausdruck μυρίσαι Mk 14, 8 vermutlich auf einen römischen Brauch Bezug genommen werde, da von einem Salben der Leichen in

[1] Zu dieser, dem Herrn Herausgeber vor Ausgabe von Heft I des Jahrg. IV übermittelten Notiz füge ich jetzt (20. März 1903) noch folgende Stellen hinzu, welche die Zusammengehörigkeit von Baden und Salben auch für das spätere Judentum erweisen: Judit 10, 3, Susanna (Theodotion) 17, Mischna : Joma 8, 1, Taanith 1, 4—6.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Israel sonst nichts bekannt sei; weshalb wohl Mt 26, 13 statt μυρίσαι, πρὸς τὸ ἐνταφιάσαι stehe.

Gesetzt nun, daß diese Beobachtung zutreffend wäre, wie es mir der Hauptsache nach scheinen will, so müßte sie unbedingt auch die angeblich von den Weibern am Ostermorgen beabsichtigte Salbung des Leibes Christi treffen. Und meines Erachtens bieten sich auch sichere Anhaltspunkte für die Erkenntnis, daß dort ebenso die Absicht der Salbung des Leichnams nicht ursprünglich ist. Was nicht ohne Wichtigkeit sein dürfte für die Feststellung des geschichtlichen Kernes der Auferstehungsberichte unserer Evangelien.

Auch bei der Erzählung der Auferstehung ist es wie bei der Salbungsgeschichte wieder allein Mk, der 16, 1 den Weibern die Absicht unterlegt: ἠγόρασαν ἀρώματα ἵνα ἐλθοῦσαι ἀλείψωσιν αὐτόν. Mt 28, 1 berichtet nur von der Absicht der Weiber θεωρῆσαι τὸν τάφον. Und Lk erwähnt wohl 23, 56 ἡτοίμασαν ἀρώματα καὶ μύρα, sagt aber 24, 1 bloß: ἦλθον φέρουσαὶ ἃ ἡτοίμασαν ἀρώματα. Von der Absicht der Salbung steht auch bei ihm nicht ein Wort. Somit scheint es also ganz wohl möglich, daß Mk auch an dieser Stelle die Salbung des Leichnams aus Unkenntnis der jüdischen Sitte oder in Anpassung an die Vorstellungen seiner Leser eingetragen hat. Indessen wird man wohl einwenden, was denn die Weiber am Grabe mit den Spezereien hätten anderes wollen können als die Salbung der Leiche Jesu; denn daß sie Spezereien dorthin brachten, dürfte nach den Berichten des Mk und Lk feststehen.

Das Nächstliegende ist zu denken, daß sie die Spezereien in die Leichentücher mit dem Leichnam einbinden wollten, wie es Joh 19, 40 ausdrücklich als jüdische Sitte berichtet: καὶ ἔδησαν αὐτὸ ὀθόνιοις μετὰ τῶν ἀρωμάτων, καθὼς ἔθος ἐστὶν τοῖς Ἰουδαίοις ἐνταφιάζειν. Allein davon wird bei den Synoptikern nichts gesagt. Und man sollte fast denken, so etwas könne wohl gleich nach dem Tode geschehen, aber wegen der schnellen Verwesung der Leichen im Süden am dritten Tage nach dem Tode kaum mehr beabsichtigt gewesen sein. Aber was sonst?

Wir erfahren im AT (II. Chron 16, 14, 21, 19, Jerem 34, 5, vergl. Benzinger, Hebr. Archäol. S. 166, 163) sowohl vom Füllen der Lagerstatt des Toten mit Spezereien als vom Verbrennen von solchen zum Totenopfer. Ist nun jenes als Absicht der Weiber am Ostermorgen der schnell fortschreitenden Verwesung halber nicht wohl annehmbar, so ist die Absicht der Weiber vielleicht dieses gewesen.

Für ein Totenopfer sprechen in der Tat mehrere Umstände. Das Petrusevangelium berichtet, die Weiber hätten die Absicht gehabt die

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

übliche, aber am Grabe des Herrn unterlassene Totenklage nachzuholen, jedoch gefürchtet, sie möchten wegen der Größe des Steines nicht zukommen, sich nicht neben den Leichnam setzen und ihre Schuldigkeit tun können, und seien deshalb Willens gewesen, wenigstens auf den Eingang zu schütten, was sie brächten, zu seinem Gedächtnis: κἂν ἐπὶ τῆς θύρας βάλωμεν ἃ φέρομεν εἰς μνημοσύνην αὐτοῦ. Irre ich nun nicht, so bezieht sich der letztere Satz eben auf ein Opfer aus Spezereien zum Gedächtnis (vergl. Sir 45, 16 θυμίαμα καὶ εὐωδίαν εἰς μνημόσυνον, Lev 10, 1 ἐπέβαλον ἐπ' αὐτὸ θυμίαμα, ebenso Num 16, 18) für den Toten, wie es altjüdische Sitte war. Darum mag aber auch die wirkliche Absicht des Weibes so etwas gewesen sein.

Weiterhin paßt meines Bedünkens die Handlung des Herabschüttens bei der Salbung in Bethanien (Mk 14, 3 συντρίψασα τὸν ἀλάβαστρον [μύρου νάρδου] κατέχεεν αὐτοῦ τῆς κεφαλῆς, Mt 26, 7 κατέχεεν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ ἀνακειμένου) sehr gut als Vorbild eines Totenopfers. Desgleichen erinnert an dasselbe der dort getane Ausspruch Jesu wenigstens bei Mt (26, 12 f. βαλοῦσα γὰρ αὕτη τὸ μύρον τοῦτο ἐπὶ τοῦ σώματός μου πρὸς τὸ ἐνταφιάσαι με ἐποίησεν . . . λαληθήσεται καὶ ὃ ἐποίησεν αὕτη εἰς μνημόσυνον . . .). Denn, was die Handlung betrifft, so paßt das von der Salbe berichtete Ausschütten aufs Haupt gewiß ungleich besser als Vorbild des Ausgießens der Wohlgerüche über den Leib beim Totenopfer denn als Vorbild einer eigentlichen Einbalsamierung des ganzen Leibes. Und was die Worte Jesu anlangt, so ist augenscheinlich, wie leicht an und für sich Ausdrücke wie βαλοῦσα ἐπὶ τ. σώματός μου, ἐποίησεν αὕτη εἰς μνημόσυνον auf ein Gedächtnisopfer für den Toten gehen könnten.

Freilich lesen wir bei Mt und Mk εἰς μνημόσυνον αὐτῆς, was auf eine Gedächtnishandlung für das Weib, nicht eine Gedächtnishandlung des Weibes für den Herrn deutet. Und in Rücksicht auf die unmißverständliche Wortverbindung in Mk 14, 9 wird gewöhnlich auch in Mt 26, 12 εἰς μνημόσυνον αὐτῆς mit λαληθήσεται verbunden statt mit ἐποίησεν, wie es eine Anpielung auf ein Gedächtnisopfer heischen würde. Doch darf gewiß niemand behaupten, daß die Verbindung des entlegenen λαληθήσεται mit εἰς μνημόσυνον αὐτῆς grammatisch bei Mt sehr natürlich und naheliegend ist. Allerdings steht der an sich natürlicheren Verbindung von ἐποίησεν αὕτη mit dem unmittelbar folgenden εἰς μνημόσυνον αὐτῆς auch noch die Erwägung entgegen ,daß von einer Handlung des Weibes zu ihrem Gedächtnis dem weiteren Zusammenhang der ganzen Erzählung nach nicht geredet sein kann.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Aber der Wortstellung nach wäre jene Verbindung eben doch für Mt viel einleuchtender. Und es fragt sich auch, ob jenes hinderliche αὐτῆς so sicher ursprünglich und nicht erst vielleicht an Stelle eines andern Fürwortes getreten ist, als die Aussage Mt 26, 13 die jetzige Gestalt erhielt. Ist doch anerkanntermaßen (vergl. H. J. Holtzmann H-C³ I, 1, 172) die Aussage Mt 26, 13, Mk 14, 9 eine redaktionelle Umformung eines überlieferten Wortes Jesu. Weshalb auch ganz wohl möglich ist, daß in dem ursprünglichen Worte vom Tun jenes Weibes zu Jesu Gedächtnis geredet gewesen ist und nicht wie jetzt von einer Verkündigung ihrer Tat zu ihrem Gedächtnis. Ja dies ist sogar sichtlich das Wahrscheinliche. Denn andernfalls würde gewiß auch Mt die Wortstellung des Mk überliefert haben, welche für den jetzigen Sinn der Stelle die einzig natürliche ist, während seine eigene die Verbindung der λαληθήςεται mit εἰς μνημόςυνον αὐτῆς sehr erschwert. Sodann läßt das Fehlen deutlicher Spuren eines beabsichtigten Totenopfers in der Auferstehungeschichte gerade bei Mt und Mk von vornherein vermuten, daß sie dieselben auch anderwo werden beseitigt oder verwischt haben. Es ist sogar gewiß nicht zufällig, daß Mk, der in den Auferstehungsberichten bestimmt die Absicht einer Salbung meldet und die eines Totenopfers völlig ausschließt, auch in der Salbungsgeschichte den Hinweis auf ein solches fast ganz zerstört und viel mehr unkenntlich gemacht hat als Mt; weil Mt in der Auferstehungsgeschichte zwar auch nichts mehr von dem beabsichtigten Totenopfer durchblicken läßt, wie es Lk tut, indem er das Mitbringen von Spezereien erwähnt ohne etwas von einer beabsichtigten Salbung zu sagen, aber doch wenigstens noch von dieser schweigt und also auch da mit der Überlieferung weniger frei umgeht als Mk.

Scheint es demnach ziemlich sicher, daß bei der Salbung in Bethanien ursprünglich das Wort Jesu auf ein Totenopfer für ihn hingewiesen hat, und daß die Weiber am Ostermorgen desgleichen ein solches Opfer beabsichtigten, so fragt sich doch noch, was denn Mt und Mk (vergl. übrigens auch Joh) kann bewogen haben, die Spuren des Totenopfers an beiden Orten so gänzlich zu verwischen oder zu tilgen.

Da es sich bei der Salbungsgeschichte nur um einen vorbildlichen Hinweis handelt, so wird jedenfalls die Ursache der Abänderung des Ursprünglichen in der Auferstehungsgeschichte liegen, bezw. in der Art, wie Mt und Mk sich zu derselben stellten. Vermutlich ist ihre besondere Ansicht vom Vorgang der Auferstehung der Grund gewesen, weshalb

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

sie die Überlieferung vom Hinweis auf ein Totenopfer, bezw. von der Absicht ein solches darzubringen unterdrückten. Welche besondere Meinung hinsichtlich der Auferstehung aber Mt und Mk so geleitet hat, ist leichter zu mutmaßen als zu beweisen.

Es liegt nahe zu vermuten, daß sie den Weibern eine Absicht zuschreiben wollten, die bestimmter eine Öffnung und ein Betreten des Grabes verlangte, als es ein Totenopfer tat. Darum hat auch möglicherweise Mk die Absicht der Salbung an Stelle der Absicht des Totenopfers gesetzt. Aber für Mt kann das nicht der Anlaß gewesen sein; da er die Frauen nur hingehen läßt, das Grab zu besehen. Doch ist auch bei ihm denkbar, daß die Erkenntnis der Auferstehung durch die Frauen bloß bei Abhaltung eines Gedächtnisopfers für den Toten ihm zu wenig außerordentlich und kräftig, zu sehr dem Kommen des Herrn und seiner Gegenwart etwa auch bei der Abendmahlsfeier ähnlich scheinen mochte, und daß er darum jede Verbindung der Auferstehung Jesu mit der Darbringung eines Totenopfers von Spezereien zu seinem Gedächtnis beseitigt hat. Allein sicher beweisen läßt sich das wohl nicht mehr. Ein gelegentlicher Ausspruch des Ignatius, Eph 17, 1 könnte hingegen vielleicht wenigstens den Zusammenhang der Auferstehungshoffnung mit dem durch die Salbung in Bethanien vorgebildeten Totenopfer zu Christi Gedächtnis bestätigen; Ignatius läßt diese Salbung vom Herrn angenommen werden, damit er der Kirche Unverweslichkeit zuhauche (διὰ τοῦτο μύρον ἔλαβεν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ ὁ κύριος, ἵνα πνέῃ τῇ ἐκκλησίᾳ ἀφθαρσίαν). Ebenso spricht zu Gunsten eines Zusammenhangs der ersten Erkenntnis der Auferstehung mit einem von den Weibern dargebrachten Gedächtnisopfer, daß auch die übrigen Erscheinungen des Auferstandenen mit Mahlzeiten der Jünger in Verbindung gebracht werden, wo vermutlich irgend ein Gedächtnis des Herrn beim Brotbrechen stattfand. Die dermaßen erhellende Wahrscheinlichkeit aber, daß die erste Erkenntnis der Auferstehung in ziemlich ähnlicher Art und Weise sich vollzogen haben dürfte wie die übrigen und eigentlichen Erscheinungen des Auferstandenen, ist sicherlich sehr beachtenswert. Sie zeigt wohl den geschichtlichen Hintergrund der Berichte von der leiblichen Auferstehung Jesu an, welche die jetzigen Evangelien enthalten.

Basel.

K. G. Goetz.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Nochmals Jesu Geburt in einer Höhle.

E. Preuschen hat in dieser Zeitschrift Bd. III, S. 359 f. aus einer alten armenischen Evangelienübersetzung ein sehr interessantes Zeugnis dafür beigebracht, daß Christi Geburt in einer Höhle erfolgt sei. Befremdlich scheint ihm indes die Ausdrucksweise des Armeniers, welche zwischen 'Höhle' und 'Haus' wechselt, sowie überhaupt die Tatsache der Verwendung von Höhlen zu Stallungen. Vielleicht sind die folgenden Bemerkungen geeignet, auch diese letzten Bedenken zu zerstreuen.

Es darf als ein gesichertes Ergebnis der Prähistorie und vergleichenden Ethnographie angesehen werden, daß eine der ältesten Formen menschlicher Behausungen unterirdische Wohnungen sind, und zwar, je nach der Bodenbeschaffenheit, teils natürliche oder künstliche Höhlen wie noch bei Lot und Homers Kyklopen, teils kesselförmige Erdgruben mit einer Überdachung von geflochtenem Reisig und Lehmbewurf. Diese Urform erhielt sich aus naheliegenden Gründen am längsten einmal bei der Behausung der Toten (Felsengräber und Grabhügel) und andrerseits bei den Nebenräumen des Hauses wie z. B. Ställen und Vorratskammern — eine Tatsache, die sich auch in der etymologischen Zusammengehörigkeit und der Bedeutung von nhd. *Halle* und *Höhle* und weiterhin altindisch *šālā* 'Haus, Stall', griech. καλιά 'Hütte, Scheune', lat. *cellā* 'Kammer, Keller' u. s. w. deutlich ausspricht. Vgl. O. Schrader, Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde, Straßburg 1901, S. 336 ff., 796 ff., 876 ff. und M. Hoernes, Urgeschichte des Menschen, Wien, 1892, S. 204 f. Speziell für Armenien ist uns ein solcher Zustand ausdrücklich bezeugt schon von Xenophon, Anab. IV, 5, 25: αἱ δ' οἰκίαι ἦσαν κατάγειοι, τὸ μὲν στόμα ὥσπερ φρέατος, κάτω δ' εὐρεῖαι· αἱ δὲ εἴσοδοι τοῖς μὲν ὑποζυγίοις ὀρυκταί, οἱ δὲ ἄνθρωποι κατέβαινον ἐπὶ κλίμακος· ἐν δὲ ταῖς οἰκίαις ἦσαν αἶγες, οἶες, βόες, ὄρνιθες, καὶ τὰ ἐκγόνα τούτων· τὰ δὲ κτήνη πάντα χιλῷ ἔνδον ἐτρέφοντο, wo also Menschen und Tiere in denselben unterirdischen Räumen untergebracht erscheinen, die schlechthin als 'Häuser' bezeichnet sind. In gebirgigen Teilen Armeniens sind solche unterirdischen 'Stall-Wohnungen'[1], in denen Menschen und Tiere nur durch ein niedriges Flechtwerk getrennt sind, bis auf den heutigen Tag in Gebrauch und von verschiedenen Reisenden wie Ainsworth, Schweiger-Lerchenfeld, L. Sargsjan,

[1] Das technische Wort dafür, armen. գոմ *gom*, kann ebensowohl mit 'Haus' wie mit 'Stall' übersetzt werden.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

namentlich aber von Prof. Parsadan Ter-Mowsesjanz[1] ausführlich beschrieben und abgebildet. Im Lichte dieser Tatsachen betrachtet, kann nun die armenische Fassung von Mat 2, 9, insonderheit der Wechsel zwischen 'Höhle' und 'Haus', kaum mehr Bedenken erregen.

Für die Beurteilung der Tradition von Jesu Geburt in einer Höhlenstallung scheinen mir noch zwei weitere Momente in Betracht zu ziehen. Einmal der Umstand, daß Bethlehem am Rande eines Kalkstein-Plateaus liegt, dessen Material sehr zu natürlicher Höhlenbildung neigt und die künstliche Anlage solcher ungemein begünstigt, wie in der Tat die Verwendung von Felshöhlen zu Verteidigungszwecken (bes. Richt 6, 2), Vorratskammern und vor allem Begräbnisstätten (z. B. Mat 27, 60) zu alter und neuer Zeit in Palästina hinreichend bezeugt ist (s. Weltzer-Weltes Kirchenlexikon[2] s. v. Höhlen). Weiterhin ist zu beachten, daß Jesu Eltern nicht in einem Privathause Unterkunft fanden, sondern in einer öffentlichen 'Herberge', κατάλυμα, eigentl. 'Ausspann' (Lk 2, 7), d. i. in einer Karawanserai, wo noch heutigen Tages die Unterbringung des Viehes eine ziemlich primitive zu sein pflegt, indem dasselbe entweder auf dem freien Hofe innerhalb des Arkadenviereckes verbleibt oder außerhalb desselben in angebauten Schuppen oder auch in Höhlen untergestellt wird. Bei der Überfüllung der Karawanserai konnten Maria und Joseph offenbar nicht mehr Platz in den Arkaden selbst finden, sondern mußten mit einem Höhlenstalle vorlieb nehmen. Eine (jetzt zur Kapelle erweiterte) Kalksteingrotte unterhalb der Marienkirche des heutigen Bēt Laḥm wird bekanntlich noch gegenwärtig als Geburtsstätte Christi gezeigt (s. Realencyclop. II[3], 679 f.).

Würzburg.

Max Förster.

[1] In seinem instruktiven Aufsatze "Das armenische Bauernhaus", bes. S. 165 f. (= Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien, Bd. XXII [1892], S. 125—172).

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Zur Genealogie in Lukas 3.

Luther schreibt in der Vorrede auf das Buch Jesu Sirach:

„Und scheinet, dass dieser Jesus Syrach sei gewest aus dem königlichen Stamm Davids und ein Neff oder Enckel *Amos Syrach*, welcher der öberst Fürst gewesen ist im Hause Juda, wie man aus Philone mag nehmen, um die 200 Jahr vor Christi Geburt, ohngefähr bei der Maccabeer Zeit."

Luther meint mit diesem Amos Syrach den Amos von Lc 3, 25, von welchem unsere neuesten Kommentare nichts weiter zu sagen wissen, als daß er nicht mit dem Propheten gleichen Namens identisch sei, ohne zu fragen, ob er seinen Namen wie dieser mit Ain und Samech oder, wie der Vater des Propheten Jesaia, mit Alef und Sade geschrieben habe.

Luther wird seine Erkenntnis von Erasmus haben, aus dem in des Matthew Pole Synopsis, die einem von den Bibliotheken entfernten Manne wie mir dieselben ersetzen muß, die aber auch von manchen andern noch mit Nutzen eingesehen werden könnte, folgendes ausgehoben ist:

Et hunc — nämlich den Jannai von Lc 3, 24 — et qui sequuntur, Philo testatur Israelitico functos imperio. Recensentur autem his insigniti cognomentis, *Jannaeus* secundus, *Hircanus; Joseph* junior, Arses; *Matthatia*, Siloa; *Amos*, Shyrach; *Nahum*, Maslot; *Hesli*, Aglai; *Nagid*, Artaxat; *Maath*, Aser; *Elih*, Matthatias; *Semei*, Abner; *Joseph*, primus, *Judas*, primus, Hircanus; *Jana*, Janneus primus.

Aus Lukas von Brügge führt Pole noch an, daß dieser Philo nicht der bekannte sondern „Philo Annii" sei.

Ich will hier dem Beinamen *Sirach* und den andern nicht weiter nachgehen, sondern nur eine Mitteilung an diesen Amos anknüpfen. Er fehlt mit seinem Vater in den zwei genealogischen Werken, die Lagarde kurz vor seinem Tod in dem zweiten Teil seiner Septuagintastudien so bequem zugänglich gemacht hat (GGAbh Bd. 38); von denen das eine die *Origo humani generis* in Fricks *Chronica minora* auch denen zugänglich ist, die wie ich in der üblen Lage sind, Mommsens Ausgabe in den Monumenta Germaniae nur vom Hörensagen zu kennen. Aber er fehlt nicht bloß da, sondern auch in den fünf altlateinischen Handschriften *abcel**, und zwar wie Wordsworth-White bemerken, *sine auctoritate graeca*. Und nach seinem Sohn Nahum fehlen in diesen genealogischen Werken wieder drei Namen unseres griechischen Textes,

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

und von diesen fehlt wieder einer, und wiederum *sine auctoritate graeca*, nach W-W in den genannten fünf altlateinischen Handschriften; und da auf zweier oder dreier Zeugen Mund eine Sache bestehen soll, so fehlt 3) in diesen Werken in V. 31 der Name *Melea*, und fehlt wiederum in den Handschriften *abel*r*; *c*, den ich nur nach Sabatier benützen kann, hat ihn in diesem Fall. Aus diesen Daten scheint mir ein Doppeltes mit Sicherheit zu folgen 1) diese genealogischen Werke und die genannten Bibelhandschriften haben dieselbe Heimat; 2) was noch viel wichtiger ist, *diese 4—5 altlateinischen Bibelhandschriften gehen auf dasselbe Exemplar zurück*. Diese Handschriften sind aber *bisher* von denen, welche die altlateinische Bibel studiert haben, *den verschiedensten Familien* zugeschrieben worden: diese Ansicht wird also nach dem Mitgeteilten gründlich revidiert werden müssen. Ich erlaube mir die Kleinigkeit zu veröffentlichen, weil sie mir ein erfreuliches Beispiel für die Wichtigkeit der Eigennamen in Sachen der Textkritik ist, auf die ich in meiner Einführung ins Gr. NT. solchen Nachdruck legte, und weil neuerdings auch E. v. Dobschütz (Th. Lz. 1902, No. 25) hervorgehoben hat, daß es doch auch für die lateinische Bibel das Wahrscheinlichste sei, daß eine ursprüngliche Übersetzung durch sprachliche Korrekturen und Revisionen an der Hand des Originales (bezw. verschiedener Textformen des Originales) zu einer großen Anzahl oft auffallend differierender Versionen umgestaltet worden ist. Mit diesem Beispiel bitte ich das zusammenzuhalten, was Lagarde am Schluß der genannten Veröffentlichung über ihren Zweck und etwaigen Nutzen ausgesprochen hat.[1]

Maulbronn. Eb. Nestle.

[1] Nur unter dem Striche gebe ich meinem Bedauern über die Dürftigkeit Ausdruck, mit der in den neuesten Auflagen unsrer deutschen Kommentare, die in diesen Listen vorliegenden Probleme behandelt sind.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

„Die Schlüssel des Himmelreichs."

Im Morgenbl. No. 306 der „Frankf. Ztg." veröffentlicht *Wolfgang Kirchbach* einen seinem grösseren Werke entnommenen Aufsatz unter dem Titel „Die Schlüssel des Himmelreichs," in welchem er nachzuweisen sucht, daß die bisherige Interpretation des Wortes κλεῖς, Ev. Matth. 16, 18, als „Schlüssel" oder die Rückübersetzung in מפתחות eine falsche sei. Denn dem Volke, vor dem diese Worte gesprochen wurden, wäre das Bild der מפתחות ganz unverständlich gewesen, es finde sich hierzu keine Parallele, denn auf Jesaia 22, 22: „Ich lege den Schlüssel des Hauses David auf deine Schulter" konnte der Sprecher nicht Bezug genommen haben, da dort von *einem* Schlüssel, hier aber von mehreren die Rede sei. Der Plural weise vielmehr auf etwas hin, was dem Volke unmittelbar verständlich sein musste; κλεῖς bedeute aber auch Riegel, und so sei hier auf die Querriegel, welche die Bretter der Stiftshütte zusammenhielten, angespielt, die ebenfalls im Plural, בריחים, erwähnt werden; dies war ein dem Volke bekannter Ausdruck, an diesen mußte das Volk denken, und es verstand demnach, was es heißen sollte „des Himmelreiches Riegel sind dir gegeben." Mit diesen Worten „erklärt nämlich Jesus hier den Petrus als den innern Halt, die bindende Kraft, die Bürgschaft der Festigkeit des geistigen Gebäudes seiner Lehre."

Sehen wir, ob diese Erklärung auch nur im entferntesten möglich ist?

Vor allem muß bei jedem Gleichnis das Bild passen, das aber ist hier ganz und gar nicht der Fall. „Ich will dir des Himmelreichs Riegel geben." Werden denn jemandem Riegel übergeben? Die Riegel müssen doch in oder an dem Bau stecken, den sie zusammenhalten sollen. Schlüssel giebt man allerdings dem Schloßwart zur Verwahrung, daß kein Unbefugter das Haus betrete, wenn es nicht betreten werden soll, und daß das, was das Haus birgt, geschützt sei.

Und das Volk, für welches doch diese Worte gesprochen waren, sollte die Anspielung verstanden haben, die auf eine weit entlegene Zeit zielt? So bibelkundig und bibelfest war sicher die große Volksmenge nicht, daß den Leuten bei der Erwähnung des nur bei Herrichtung der Stiftshüttte vorkommenden בריחים der Bau der Stiftshütte und der Zweck dieser Riegel eingefallen wäre, so daß sie das Bild hätten verstehen können. Daß es nicht denkbar sei, Jesus habe מפתח nicht, sich anlehnend an Jes. 22, 22, anwenden können, weil dort nur von einem, hier aber von mehreren Schlüsseln die Rede sei, kann doch wirklich

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

nicht als triftiger Grund gelten. Im Gegenteil: wenn wir die beiden Stellen mit einander vergleichen, so läßt sich die Beziehung der Evangeliumstelle zu der des Jesaia nicht verkennen; Jesus sprach eben biblisch. Jesaia verkündet in der Prophetie über Eljakim: „Siehe, ich lege den Schlüssel des Hauses Davids auf seine Schulter, er öffnet und keiner schließt, er schließt, und keiner öffnet." In Matth. heißt es: „Und will dir des Himmelreichs Schlüssel geben. Alles was du auf Erden binden wirst, sei auch im Himmel gebunden, und alles, was du auf Erden lösen wirst, soll auch im Himmel los sein." Wer sieht hier nicht ein, daß Jesus sich nicht nur der Sprachweise des Jesaias bedient hat, sondern auch im Gedankengang ihm gefolgt ist? Die Zuhörer mußten allerdings diese Beziehungen nicht kennen; verständlich war ihnen aber doch was Jesus sagte und meinte, denn er sprach zu ihnen in einem Bilde, welches der Gegenwart entnommen war. Er zielte nämlich auf etwas hin, das alle sehr gut kannten; nicht an eine weit hinter ihnen liegende Vergangenheit waren die Zuhörer genötigt, wenn sie es überhaupt imstande waren, zu denken, um das Bild zu verstehen; die Bewohner und Besucher Jerusalems sahen täglich das vor sich, auf was Jesus anspielte.

Das Bild von den Schlüsseln ist nämlich dem Tempelbau entnommen, es zielt auf die Handhabung der Tempelordnung, die wir aus dem Talmud, und zwar aus einem Teil des Talmud kennen, der noch aus der Zeit des Bestandes des Talmud herrührt, aus einer alten Mischnah. An drei verschiedenen Stellen, berichtet Mischnah Tamid I, 6, befanden sich die Priesterwachen des großen Tempelkomplexes. In einem der Zimmer, die diesen Wachen eingeräumt, wurde ein Wärmefeuer unterhalten, und es führte deshalb den Namen בית המוקד, das Zimmer der Feuerstätte. Aber gerade dieses Zimmer, nicht eines der andern Wachträume wird als כיפה, Kepha oder Kippa, Gewölbe bezeichnet. An einer andern Stelle (Middoth I, 8. 9) wird von diesem Zimmer, wo es wiederum ausdrücklich als כיפה bezeichnet wird, gesagt, daß dort die Schlüssel des Tempels unter einer Steinplatte, die eine Aushöhlung im Boden bedeckte, an einem Ringe hingen. Ward es Abend, dann hob einer der wachthabenden Priester die Platte vom Boden, nahm die Schlüssel aus dem Ringe und schloß die Tempeltüren, bezw. die der Hallen, von innen ab, während draussen Leviten wachten. Die Schlüssel wurden dann wieder an dem Ringe befestigt, die Steinplatte wieder eingelegt, und wollte der Priester schlafen, so breitete er ein Polster auf dem Boden aus und legte sich darauf nieder.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Wir sehen, welche Wichtigkeit man diesem Schlüsselamt beilegte, und mit welcher Sorgfalt man die Schlüssel hütete, fest unter einer Steinplatte in einer כיפה, wobei wohl an ein festes Gewölbe zu denken ist.

Nun ist wohl das Bild, dessen Jesus sich bedient, klar. Die sorgfältige Hut der Schlüssel im Tempel, die dem Priester anvertraut war, giebt das Vorbild ab für die Hut des neu gegründeten Heiligtums, das dem Καῖφας anvertraut ist; er soll öffnen und schließen, lösen und binden, wie es ihm gut scheint. Nun wird aber das bekannte Wortspiel: Kaiphas, כיפא, Felsen, noch durchsichtiger; nicht nur auf dem Felsen, Kaiphas, soll das Heiligtum stehen, sondern Kaiphas soll auch die bisherige כיפה ersetzen, in deren Hut die Tempelschlüssel geborgen waren.

Ich glaube also, daß man sich bisher nicht geirrt hat, wenn man κλεῖς in מפתחות zurückübersetzt, und in Petrus den Schlüsselbewahrer und nicht den Riegelbewahrer gesehen hat.

Frankfurt a. M. A. Sulzbach.

10. 5. 1903.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

ΙΛΑCΤΗΡΙΟC und ΙΛΑCΤΗΡΙΟΝ.

Eine lexikalische Studie[1]

von **Adolf Deissmann** in Heidelberg.

A.

ἱλαστήριος, ον ist in allen bis jetzt bekannten Stellen Adjektiv zweier, nicht dreier,[2] Endungen: *was zum* ἱλάσκεσθαι *in Beziehung steht.* Je nach der Bedeutung dieses Verbums spaltet sich die Bedeutungsmöglichkeit des Adjektivs in zwei Äste: 1. *was zur Gnädigstimmung* oder *Versöhnung* (nämlich der Gottheit oder eines Menschen) *in Beziehung steht* oder *dient, versöhnend, propitiatorius,*[3] *placatorius;* 2. *was zur Sühnung* (nämlich der Sünde) *in Beziehung steht* oder *dient, sühnend, expiatorius.* — Welche von diesen beiden möglichen Bedeutungen vorliegt, hat im einzelnen Falle der Kontext zu entscheiden.

Das Vorkommen des Adjektivs in der „Profan"-Gräzität hat Cremer[4] mit Unrecht in Abrede gestellt; auch wenn kein Beleg vorhanden wäre, müßte das Adjektiv aus dem „Substantiv" ἱλαστήριον postuliert werden. Aber das Papyrusfragment No. 337 der von Grenfell und Hunt edierten Faijûm-Texte[5] bringt jetzt den sicheren Beleg. Das im 2. Jahrh. n. Chr. geschriebene[6] Fragment eines von den Göttern handelnden philosophischen(?) Werkes enthält I 3—5 den Passus τοῖc θεοῖc εἱλαcτη[ρίο]υc *sic* θυcίαc ἀξιω[θέ?]ντεc ἐπιτελεῖcθαι. Ob hier ἱλαστήριος θυσία die Bedeutung *Versöhnungsopfer* hat, oder *Sühnopfer*, ist nicht zu entscheiden.

[1] Im folgenden biete ich mit Genehmigung der Herren A. und Ch. Black in London eine Umarbeitung und Erweiterung meines Artikels *Mercy Seat* in der *Encyclopaedia Biblica.* Ich mache besonders auf die Bemerkungen über das Wort *kappôres* aufmerksam. Die neue (neunte) Auflage des Cremer'schen Wörterbuches ist noch nicht berücksichtigt.

[2] Gegen die Lexikographen Wilke-Grimm3, Thayer u. a.

[3] Aus dem Neutrum *propitiatorium* der Vulgata zurückgebildet.

[4] WB8 474.

[5] *Fayûm Towns and their Papyri, London* 1900, S. 313.

[6] Der Text selbst wird wohl älter sein als die Papyrusschrift. Zur Orthographie εἱλαcτη[ρίο]υc vgl. Röm 3, 25 Codd. B* D* εἱλαστήριον.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Auch in jüdischen und christlichen Texten finden wir das Adjektiv: 4 Makk 17, 22 ὥςπερ ἀντίψυχον γεγονότας τῆς τοῦ ἔθνους ἁμαρτίας καὶ διὰ τοῦ αἵματος τῶν εὐςεβῶν ἐκείνων [der makkabäischen Märtyrer] καὶ τοῦ ἱλαστηρίου θανάτου αὐτῶν ἡ θεία πρόνοια τὸν Ἰςραὴλ προκακωθέντα διέςωςεν. Cod. ℵ liest hier zwar τοῦ ἱλαστηρίου τοῦ θανάτου, aber selbst wenn diese Lesart mit dem Substantiv ursprünglich wäre, was unwahrscheinlich ist, würden eben die anderen Handschriften den Beleg für das Adjektiv bieten. Die Bedeutung *sühnend* scheint hier besser zu passen, als *versöhnend*. Joseph. *Antt.* 16, 7, 1 ist die substantivische Fassung besser, als die adjektivische (s. unten S. 196). Dagegen ist das Adjektiv sicher bei Niceph. Antioch. *Vita Symeon. Stylit.* in den *Acta SS. Maii t.* 5 p. 335, 17 χεῖρας ἱκετηρίους, εἰ βούλει δὲ ἱλαστηρίους, ἐκτείνας θεῷ, wo *versöhnend* am besten paßt. — Daß auch LXX Exod 25, 16 (17) καὶ ποιήςεις ἱλαστήριον ἐπίθεμα χρυςίου καθαροῦ adjektivisch zu fassen ist, sollte nicht bezweifelt werden;[1] hier liegt die Bedeutung *sühnend* vor (siehe unten S. 207). Schließlich ist auch Röm 3, 25 die adjektivische Fassung grammatisch recht wohl möglich (siehe unten S. 209).

Nun wurden die Neutra der Adjektive auf -ιος, speziell auf -ήριος, sehr häufig substantiviert[2] und bürgerten sich als usuelle Substantiva ein. In massenhaften Inschriften begegnen uns z. B. χαριστήριον und εὐχαριστήριον als Bezeichnung von Weihgeschenken, die den Göttern gewidmet sind; hier nur je ein Beleg: χαριστήριον Inschrift des Statthalters von Ägypten C. Cornelius Gallus in Philae 30/29 v. Chr., Dedikation an die *dii patrii* und *Neilos*, Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde XXXV (1897) 71; εὐχαριστήριον Inschrift des Korinthiers Asklepiades auf einem Diskos aus Olympia, Kaiserzeit, Votivstück für Zeus Olympios, bei Jüthner Über antike Turngeräthe, Wien 1896, 28.

B.

Ein solches durch Breviloquenz entstandenes Substantiv ist auch τὸ ἱλαστήριον. Seine Bedeutung ist (s. oben S. 193 zu ἱλαστήριος) entweder *das Gnädigstimmende*, *das Gnadenmittel*, *das Versöhnende*, *der Versöhnungsgegenstand*, *propitiatorium*, oder *das Sühnende*, *das Sühnemittel*, *der Sühnungsgegenstand*, *expiatorium*. Welche von diesen beiden

[1] Nach Cremer WB[8] 474 steht es „anscheinend" adjektivisch, kann jedoch ebenso gut substantivisch gefaßt werden. Die von Cremer ebenda nach Tromm auch zitierte Stelle LXX Exod 37, 6 hat ἱλαστήριον ἐπίθεμα bloß in der Komplutensischen Ausgabe, nicht aber in den Handschriften.

[2] Winer-Schmiedel § 16, 2b (S. 134), dort mehrere Beispiele.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

möglichen Bedeutungen vorliegt und welches der Gegenstand ist, muß im einzelnen Falle der Kontext entscheiden. An sich hat τὸ ἱλαστήριον nur die beiden Allgemeinbedeutungen, die aller möglichen Spezialanwendungen fähig sind.[1]

I.

Tatsächlich finden wir denn auch eine ganze Anzahl verschiedener Spezialanwendungen; in den bis jetzt nachweisbaren heidnischen, jüdischen und christlichen ἱλαστήριον-Stellen (zunächst abgesehen von den *kappôreth*-Stellen und Röm 3, 25) wird das Wort gebraucht 1. am häufigsten von gnädigstimmenden oder sühnenden Weihgeschenken oder Denkmälern, 2. von der Arche des Noah, 3. von der Einfassung des Altars und vom Altarraum, 4. vom Altar, 5. vom Kirchengebäude, 6. vom Kloster.

1. Die Belege für die häufigste Anwendung von ἱλαστήριον stammen sämtlich aus der frühen römischen Kaiserzeit. Auf einer Statue oder der Basis einer Statue, jedenfalls auf einem Weihgeschenk, welches das Volk von Kos für das Heil des „Gottessohnes" Augustus den Göttern errichtete, steht die Inschrift (Paton und Hicks, *The Inscriptions of Cos* No. 81): ὁ δᾶμος ὑπὲρ τᾶς Αὐτοκράτορος Καίσαρος θεοῦ υἱοῦ Σεβαστοῦ σωτηρίας θεοῖς ἱλαστήριον.[2] Ähnlich die ebenfalls der Kaiserzeit angehörende Inschrift auf dem Fragment einer Säule von Kos (Paton und Hicks No. 347): [ὁ δᾶμος ὁ Ἀλεντίων ..... Σε]βας[τ]ῷ Διῖ Σ[τ]ρατίῳ ἱλαστήριον δαμαρχεῦντος Γαΐου Νωρβανοῦ Μοσχίωνο[ς φι]λοκαίσαρος.[3] Genau so gebraucht das Wort Dio Chrystostomus *Or.* XI p. 355 Reiske καταλείψειν γὰρ αὐτοὺς ἀνάθημα κάλλιστον καὶ μέγιστον τῇ Ἀθηνᾷ καὶ ἐπιγράψειν· ἱλαστήριον Ἀχαιοὶ τῇ Ἰλιάδι. In allen diesen Fällen ist ἱλαστήριον der technische Ausdruck für ein die Gottheit gnädig stimmendes Weihgeschenk; man könnte übersetzen *Besänftigungsgeschenk, Versöhnungsgeschenk.* Hierher gehört auch die oben S. 194 erwähnte

[1] Die Sache liegt hier genau so, wie z. B. bei χαριστήριον, welches alle möglichen Anwendungen findet, je nach dem Zusammenhang, vgl. die Lexika, oder bei τελεστήριον, vgl. Th. Homolle *Bulletin de Correspondance Hellénique* (1899) 589: „*Par* τελεστήρια *on designe d'ordinaire des cérémonies d'actions de grâce; ici* [in einer Inschrift aus dem Kabirion von Theben 3 s. v. Chr., publiziert S. 588] *le mot s'applique aux sommes versées à l'occasion de ces cérémonies. Il peut s'entendre aussi de celles qu'on payait pour les initiations:* τελεστήριον *est l'édifice où ces rites s'accomplissaient.*"

[2] Herr Privatdozent Dr. R. Herzog in Tübingen hat diese Inschrift im Sommer 1900 auf der Insel Kos revidiert und richtig befunden (Postkarte vom 27. 11. 00).

[3] Diese Inschrift ist seit ihrer Publikation durch Paton und Hicks (1891) verloren gegangen (Postkarte des Herrn Dr. R. Herzog vom 27. 11. 00).

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

jüdische Stelle Joseph. *Antt.* 16, 7, 1: Herodes „der Grosse" hatte das Grab Davids öffnen lassen, um es seiner Schätze zu berauben; aber nachdem zwei seiner Leute durch Feuerflammen, die ihnen aus dem Grabe entgegenloderten, verunglückt waren, περίφοβος δ'αὐτὸς [Herodes] ἐξῆει καὶ τοῦ δέους ἱλαστήριον μνῆμα λευκῆς πέτρας ἐπὶ τῷ στομίῳ κατεσκευάσατο πολυτελὲς τῇ δαπάνῃ. Wahrscheinlicher als die adjektivische Fassung ἱλαστήριον μνῆμα ist hier die substantivische und prädikative:[1] *er errichtete als* τοῦ δέους ἱλαστήριον *ein Denkmal aus weißem Stein.* Die nicht ganz leichte Wendung τοῦ δέους ἱλαστήριον ist entweder aus einem ἱλάσκομαι τὸ δέος (wie ἱλάσκομαι τὴν ὀργήν) entstanden zu denken: *als Beschwichtigungsmittel seiner Angst,* oder als Breviloquenz zu erklären: *als Sühnemittel für seinen ihm Angst einflößenden Frevel.* War das Objekt des in ἱλαστήριον logisch steckenden ἱλάσκομαι in den drei ersten Fällen die Gottheit, so bei Josephus die Angst resp. der beängstigende Frevel. Daß aber auch bei ihm das Denkmal als Weihgeschenk an Gott gilt, ist nicht ausgesprochen, darf aber vermutet werden. Vergl. auch *sub* 5.

2. Sehr bedeutsam ist, daß der griechisch-jüdische Bibelübersetzer Symmachus Gen 6, 16 [15], Field I 23f. zweimal die Arche Noahs als ἱλαστήριον bezeichnet, offenbar deshalb, weil sie der Gnadenort war: wer in der Arche sich barg, dem war Gott gnädig.

3. Verwandt damit ist LXX Ezech. 43, 14. 17. 20, wo die עֲזָרָה, die Einfassung oder Umfriedigung des Altars, ἱλαστήριον genannt wird. Diese von den Wörterbüchern (nicht von Cremer) und Kommentaren fast ohne Ausnahme übersehene Anwendung des Wortes erklärt sich aus der sakralen Bestimmung der Umfriedigung: sie soll mit dem Blute des Sündopfers besprengt werden und ist deshalb entweder als eine Gnadenstätte oder als ein Sühneort aufgefaßt. Ebenso verwertet noch Sabas[2] *Typicum* Venediger Ausgabe c. 1 und 5 das Wort, wenn er den Altarraum, den Chor der Kirche (Du Cange übersetzt *bema, cancellis inclusum*) ἱλαστήριον nennt, z. B. c. 5 θυμιᾷ τὴν ἁγίαν τράπεζαν σταυροειδῶς ὡσαύτως καὶ τὸ ἱλαστήριον ἅπαν. Der Ausdruck wird technisch sein und geht vielleicht auf die Ezechielstelle zurück.

4. Kann der Altarraum ἱλαστήριον heißen, so erst recht der Altar.

[1] Hierdurch bekenne ich mich jetzt zu der mir von Heinrich Brede geäußerten Möglichkeit der Erklärung, vgl. Deißmann Bibelstudien 127 Anm. 2.

[2] Der heilige Sabas (oder Sabbas) starb 531 n. Chr. Ob das seinen Namen tragende *Typicum* wirklich von ihm stammt, ist fraglich, K. Krumbacher Geschichte der Byzantinischen Litteratur ² 141. Die Sabasstelle ist aus Du Cange *Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis* I *Lugduni 1688,* 513 entnommen.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Diesen Gebrauch hat der Lexikograph Hesychios im Auge: ἱλαστήριον· καθάρσιον, θυσιαστήριον. Er erklärt das Wort also durch ein Synonymon (*das Reinigende* und *das Sühnende* liegen nahe zusammen; siehe auch *sub* 8) und gibt eine Spezialanwendung an, die ihm bekannt ist, Altar; vielleicht hat auch er die Ezechielstelle im Auge, ebenso der von Schleusner[1] zitierte Lexikograph Kyrillos: ἱλαστήριον· θυσιαστήριον, ἐν ᾧ προσφέρει (προσφέρεται?) περὶ ἁμαρτιῶν.

5. Auch das Kirchengebäude wird ἱλαστήριον genannt von Theophanes Continuatus (10. Jahrh. n. Chr.) p. 326, 21f. und 452, 14 Bekker.[2] Wie sich dieser Gebrauch erklärt, zeigt gut Johannes Kameniates (10. Jahrh. n. Chr.), der p. 502, 10f. Bekker[3] von prachtvollen Kirchengebäuden sagt, sie seien ὥσπερ τινὰ κοινὰ πρὸς τὸ θεῖον ἱλαστήρια *wie Versöhnungsgeschenke, die der Gottheit von der Gesamtheit geweiht sind.* Hier hat ἱλαστήριον seine alte *sub* 1 nachgewiesene Anwendung gefunden: ein Weihgeschenk, das zur Gnädigstimmung der Gottheit errichtet ist. Konnte man, wie Johannes Kameniates, eine Kirche mit einem solchen ἱλαστήριον vergleichen, so konnte man sie auch so nennen, wie dies Theophanes Continuatus tut.

6. Ähnlich ist die Anwendung des Wortes für ein Kloster. Der Historiker Menander (6/7. Jahrh. n. Chr.) spricht *Excerpt. Hist.* p. 352, 12f. Niebuhr[4] von dem Kloster Sebanon (τὸν μοναστήριον οἶκον τὸν λεγόμενον Σεβανόν) und bezeichnet es nachher als ἱλαστήριον (τείχει τε κατησφαλισμένων τὸ ἱλαστήριον). Ebenso nennt Joseph Genesios (10. Jahrh. n. Chr.) p. 103, 21 Lachmann[5] ein Kloster ἱλαστήριον (ὡς δὲ παρεστήκει τοῖς τοῦ ἱλαστηρίου προθύροις). Man kann sich diesen Gebrauch auf zweifache Weise entstanden denken: das Kloster ist entweder, wie die Kirche (siehe *sub* 5), als gnädigstimmendes Weihgeschenk an Gott aufgefaßt, oder, wie die Arche Noah oder der Altarraum (siehe *sub* 2 und 3), als der Gnadenort, wo der Mensch die Sühnung seiner Sünden findet.

7. Nicht inbetracht kommt eine von Cremer[6] zitierte Stelle. Nonnos

[1] *Novus Thesaurus . . in LXX . . interpretes Veteris Testamenti* III *Lipsiae 1820*, 109.

[2] Nach Winer[7] S. 91 und Winer-Schmiedel S. 134 soll ἱλαστήριον hier *Sühnopfer* bedeuten, was nicht zutrifft. Der Index der Bonner Ausgabe (von Bekker), auf den beide verweisen, gibt als Bedeutung εὐκτήριον an, was auch nicht genau ist.

[3] Leo Allatius in seiner Ausgabe Cöln 1653 hat ἐξιλαστήρια für ἱλαστήρια. Das Wort ἐξιλαστήριον findet sich auch bei dem Scholiasten zu Apollonios von Rhodos II 485f. als Erklärung zu λωφήϊα ἱερά, von denen der Scholiast sagt τουτέστιν ἐξιλαστήρια καὶ καταπαυστήρια τῆς ὀργῆς (*Apoll. Rhod. Argonautica rec.* Brunck II *Lipsiae 1813* p. 165).

[4] Cremer WB[8] 474 zitiert falsch 325.

[5] Der *Thesaurus Graecae Linguae* zitiert p. 49 D nach der Venediger Ausgabe.

[6] WB[8] 474.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

(4/5. Jahrh. n. Chr.) *Dionysiaca* 13, 517 ist ἱλαστήρια erst durch Konjektur eingesetzt, überliefert zu sein scheint ἱκαστήρια Γοργοῦς, was Falkenburg in ἱλαστήρια Γοργοῦς, Cunaeus in ἱερὰ ῥεύματα Γοργοῦς,[1] Köchly[2] in εὐναστήριον Ὀργοῦ änderte. Die Konjektur ἱλαστήρια macht die Stelle, in der es sich um einen Landstrich handelt, nicht verständlicher; die von Cremer gegebene Bedeutung *Sühnegeschenk* paßt gar nicht.

8. Was ist von der häufig wiederholten Behauptung zu halten, ἱλαστήριον „bedeute", weil θῦμα zu ergänzen sei, *Sühnopfer*? Zunächst zeigt die *sub* 1—6 gegebene Statistik keinen einzigen Fall,[3] in dem zu ἱλαστήριον ein Wort für *Opfer* ergänzt werden muß. Daß dies in einem bestimmten Zusammenhange *möglich* wäre, ist richtig: in der *sub* 4 gegebenen Hesychiosstelle *könnte* zu καθάρσιον ergänzt werden *Opfer*, wenn der Kontext dies forderte, und in der S. 197 Anm. 3 zitierten Stelle aus dem Scholiasten zu Apollonios von Rhodos ist bei der zu λωφήϊα ἱερά gegebenen Interpretation τουτέστιν ἐξιλαστήρια καὶ καταπαυστήρια τῆς ὀργῆς zu ἐξιλαστήρια das Wort θύματα zwar auch nicht zu ergänzen (ἐξιλαστήριον bedeutet *Sühnungsmittel* wie καταπαυστήριον *Beschwichtigungsmittel*), aber das unserem ἱλαστήριον ähnliche ἐξιλαστήριον *bezieht* sich wenigstens logisch auf ein Opfer. Die Behauptung: „ἱλαστήριον *bedeutet, weil* θῦμα zu ergänzen ist, *Sühnopfer*" ist dahin abzuändern: ἱλαστήριον bezieht sich, *wo* θῦμα zu ergänzen ist, auf ein Versöhnungs- oder Sühnopfer. An allen Stellen *bedeutet* ἱλαστήριον *Versöhnungs-* oder *Sühnungsgegenstand*, noch allgemeiner zutreffend *ein Versöhnendes* oder *Sühnendes*. Welches im einzelnen Falle das Versöhnende oder Sühnende ist, ob ein Weihgeschenk oder Denkmal, ob ein Gnadenort wie die Arche Noah, die Altarumfriedigung, der Altarraum, der Altar, die Kirche und das Kloster (für alle diese Fälle haben wir Belege) — oder ein Gebet, ein Almosen, eine Wallfahrt, ein Stuhl, ein Opfer (für diese Fälle haben wir bis jetzt noch keinen Beleg), das hat überall der Zusammenhang zu entscheiden. Die Spezialbedeutung oder richtiger die Spezialanwendung des Wortes ist also stets eine okkasionelle; höchstens in

---

[1] *Nonni Panopolitae Dionysiacorum libri XLVIII em.* Graefe I *Lipsiae 1819* S. 300.

[2] In seiner Ausgabe Leipzig 1857; er sucht diese Konjektur S. LIXf. zu rechtfertigen.

[3] Die gegenteilige Behauptung von A. Ritschl Rechtf. u. Versöhnung II3 171: „für ἱλαστήριον ist die Bedeutung Sühnopfer zwar im heidnischen Sprachgebrauch nachgewiesen, für eine Gabe, durch welche der Zorn der Götter gestillt, und dieselben gnädig gestimmt werden" ist unrichtig; denn was in ihrem zweiten Teile („für eine Gabe, . . .") steht, kommt für die Frage nach der Bedeutung *Sühnopfer* nicht inbetracht: eine Marmorsäule kann kein Opfer sein.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

dem *sub* 1 gegebenen Falle könnte man vermuten, daß die Bedeutung *Versöhnungs-* oder *Sühnegeschenk* resp. *-Denkmal* eine usuelle gewesen ist.

II.

Die Frage nach dem Sprachgebrauch der LXX (abgesehen von den bereits oben I 3 erledigten Stellen Ezech 43, 14. 17. 20) etc. ist durch die theologische Diskussion leider viel komplizierter gemacht worden, als sie es in Wirklichkeit ist. Da zu ihrer Beantwortung eine Einsicht in das Wesen der alttestamentlichen *kappôreth* notwendig ist, sei eine Untersuchung hierüber vorausgeschickt: 1. die alttestamentliche *kappôreth*, 2. ihre religionsgeschichtliche Voraussetzung, 3. ihre religionsgeschichtliche Nachwirkung, 4. die Schicksale des alttestamentlichen *kappôreth*-Kultus. Es folgt sodann die Prüfung der Stellen, in denen sich ἱλαστήριον sicher irgendwie auf die *kappôreth* bezieht: 5. LXX, 6. Philo, 7. Hebr 9, 5.

1. Im AT erwähnt nur der Priesterkodex (P) Exod 25, 17—22; 26, 34; 30, 6; 31, 7; 35, 12; 37, 6—9; 39, 35; 40, 20; Lev 16, 2. 13—15; Num 7, 89 und das erste Buch der Chronik 28, 11 die *kappôreth*. Die wichtigsten Stellen lauten (übersetzt nach Kautzsch):

Exod 25, 17—22: Sodann sollst du eine *kappôreth* aus gediegenem Gold anfertigen, zwei und eine halbe Elle lang und anderthalbe Elle breit. 18. Und du sollst zwei goldene Kerube anfertigen — in getriebener Arbeit sollst du sie verfertigen — an den beiden Enden der *kappôreth*, 19. und bringe den einen Kerub an dem einen Ende an und den andern Kerub an dem andern Ende. An der *kappôreth* sollst du die Kerube anbringen, an ihren beiden Enden. 20. Es sollen aber die Kerube ihre Flügel nach oben ausgebreitet halten, indem sie mit ihren Flügeln die *kappôreth* überdecken, während ihre Gesichter einander zugekehrt sind; gegen die *kappôreth* hin sollen die Gesichter der Kerube gerichtet sein. 21. Sodann sollst du die *kappôreth* oben auf die Lade legen; in die Lade aber sollst du das Gesetz legen, das ich dir übergeben werde. 22. Und dort werde ich mich dir offenbaren und mit dir reden von der *kappôreth* aus, von dem Ort zwischen den beiden Keruben, die sich auf der Gesetzeslade befinden, so oft ich dir Befehle an die Israeliten zu übertragen habe.

Exod 26, 34: Und du sollst die *kappôreth* auf die Gesetzeslade tun, im Allerheiligsten.

Lev 16, 2: Und Jahwe sprach zu Mose: Sage deinem Bruder Aaron, daß er nicht zu jeder (beliebigen) Zeit hineingehen darf in das Heiligtum innerhalb des Vorhangs, vor die *kappôreth* hin, die sich über der Lade befindet — sonst muß er sterben! Denn in der Wolke erscheine ich über der *kappôreth*.

16, 13—16 (die Stelle bezieht sich auf den großen Versöhnungstag): Sodann soll er das Räucherwerk vor Jahwe auf das Feuer tun, damit die Wolke von dem Räucherwerk die *kappôreth*, die sich über (der Lade mit) dem Gesetze befindet, verhülle und er nicht sterben müsse. 14. Sodann nehme er etwas von dem Blute des Farren und sprenge es mit seinem Finger oben auf die Vorderseite der *kappôreth;* vor die *kappôreth* hin aber sprenge er mit seinem Finger siebenmal von dem Blute. 15. Sodann schlachte er den Sündopferbock des Volkes und bringe sein Blut hinein hinter den Vorhang und verfahre mit seinem Blute so, wie er mit dem Blute des Farren verfuhr, und sprenge es auf die

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

kappôreth und vor die *kappôreth* hin 16. und entsündige so das (innere) Heiligtum von wegen der Unreinigkeiten der Israeliten und der Übertretungen, die sie irgend begangen haben, und ebenso verfahre er mit dem Offenbarungszelte, das bei ihnen aufgeschlagen ist inmitten ihrer Unreinigkeiten.

Num 7, 89: Und wenn Mose hineinging ins Offenbarungszelt, um mit ihm zu reden, so hörte er die Stimme zu sich reden von der *kappôreth* aus, die sich auf der Gesetzeslade befindet, von dem Ort zwischen den beiden Keruben; so redete er mit ihm.

Wenn wir an diesen Stellen das Wort *kappôreth* einmal unübersetzt lassen und lediglich als fremde, unbekannte Größe behandeln, so ergeben sich zur Begriffsbestimmung folgende Merkmale: In P ist mit *kappôreth* ein Konkretum bezeichnet (sie besteht aus Gold und ist meßbar), näher ein Stück Goldblech von rechteckiger Form, dessen Maße genau den Maßen der Bundeslade entsprechen und das auf die Bundeslade gelegt wurde. Auf dieser Goldplatte sind zwei Kerube aus getriebenem Golde befestigt, unter deren ausgebreiteten Flügeln Jahwe wohnt. Am großen Versöhnungstage bespritzt der Hohepriester diese Goldplatte mit dem Blute der Opfertiere.[1]

Es war ein naheliegender Schluß, wenn ältere[2] und neuere[3] Gelehrte auf Grund dieser Beobachtungen behauptet haben, das Wort *kappôreth* habe die Bedeutung *Deckel*. Aber der Schluß war ein Trugschluß. Wenn ich auf eine Bronzeschale einen auf ihren oberen Rand passenden Diskus lege, so *bedeutet*, obwohl der Diskus in diesem Falle einmal den Deckel der Schale abgibt, das Wort *Diskus* deswegen doch nicht *Deckel*. Und das Wort *Patene* bedeutet nicht *Deckel*, selbst wenn die Patene als Deckel des Abendmahlskelches dient.[4] Ebensowenig bedeutet das Wort *kappôreth* deswegen, weil die *kappôreth* die Bundeslade bedeckt, *Deckel*. Nun haben ja gewiß die Wörter *Diskus* resp. *Patene* und *Deckel* etymologisch nichts miteinander zu schaffen, während *kappôreth* durch die Vertreter jenes Trugschlusses von כפר *bedecken* abgeleitet wird. Mit der Wurzel כפר hängt nun *kappôreth* allerdings zusammen, aber es ist ein

---

[1] Die Frage, ob das Gesetz Lev 16 ein einheitliches Ganzes darstellt oder als eine Zusammenschiebung mehrerer Stücke von verschiedenem Alter zu beurteilen ist (vergl. J. Benzinger ZATW 1889, 65 ff.), kann hier unerörtert bleiben.

[2] Saadja, Raschi, Kimchi.

[3] Noch die 10. Auflage des Gesenius'schen Handwörterbuches über das AT, 1886, erklärt z. B., obwohl sie das Wort richtig vom Piel *sühnen* ableitet und die Ableitung von der Grundbedeutung *decken* nur erwähnt, *der Deckel der Bundeslade . . . als das vornehmste Sühnegerät des Tempels*. Dabei ist der Irrtum, *kappôreth* bedeute *Deckel*, zum mindesten nicht ausgeschlossen.

[4] Diese Analogie verdanke ich dem englischen Übersetzer meines Artikels *Mercy Seat* in der *Encyclopaedia Biblica*.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

von dem Piel abgeleitetes *nomen actoris*, wörtlich *die Verwischerin,*[1] und zwar steht *verwischen* in jenem prägnanten Sinn des *Sühnens*, des *expiare*, der das Piel stets auszeichnet. Da dieses Femininum seiner Natur nach eine Neigung zum Abstraktum hat, wird es sich, wie Adalbert Merx vermutet, ursprünglich wohl an ein Wort wie כְּלִי angelehnt haben; unser *kappôreth* dürfte Breviloquenz für כְּלִי הַכַּפֹּרֶת sein und *Verwischungsgegenstand, Sühnegegenstand* bedeuten. Die Übersetzungen der Peschitto *ḥusāyā* (*Sühnung*), der Vulgata *propitiatorium* und des Armeniers Exod 25, 17 *χawouthiun* (*expiatio*) kommen diesem Sinne von *kappôreth* sehr nahe; über die Übersetzung der LXX ἱλαστήριον siehe unten *sub* 5. Aus etymologischen Gründen ist also die Erklärung *Deckel* abzulehnen, obwohl die *kappôreth* als Deckplatte der Bundeslade diente. Ob die Bundeslade unter der *kappôreth* noch einen besonderen Deckel gehabt hat und die *kappôreth* also, wie nach Dillmann und anderen z. B. Nowack[2] annimmt, als eine Art Schutzdach für die Bundeslade anzusehen ist, kann nicht ausgemacht werden; wir wissen darüber nichts. In jedem Falle ist als die Bedeutung des Wortes *kappôreth* im AT nicht *Deckel*, auch nicht *Sühnedeckel*, sondern unter Beachtung jener Breviloquenz *Sühnungsgegenstand* anzugeben.[3]

2. Hierzu stimmt eine bis jetzt nicht genügend beachtete[4] bedeutsame Beobachtung von P. de Lagarde. Er hat gezeigt, „dass dem hebräischen כַּפֹּרֶת ein arabisches als technischer Ausdruck der Rechtskunde alltägliches *kaffârat* formell haarscharf entspricht."[5] Zunächst[6] zeigt er, wie das arabische Verbum *kafar* gebraucht wird: eine Wolke *kafara* (*bedeckt*) den Himmel, die Nacht *kafara* durch ihr Dunkel, der Wind *kafarat* die Spuren des Zeltlagers, der Bauer *kafara* die Saat, weshalb der Säemann auch *kafir* (*Zudecker*) heißt. Sodann[7] teilt er mit, worin die *kaffârat* des arabischen Rechtes besteht: „Wer ein *naḏr Gelübde* oder ein Versprechen absichtlich unerfüllt gelassen hat, muß eine *kaffârat* [= כַּפֹּרֶת] erlegen. Die kaffârat liegt ferner jedem ob, der

[1] Ich verdanke diese und die folgenden Aufschlüsse der Freundlichkeit von Adalbert Merx, der mich auch sonst in den Semitica gütigst beraten hat.

[2] Lehrbuch der hebr. Archäologie II, 60.

[3] Hiernach sind meine früheren Ausführungen Bibelstudien 121 ff. zu korrigieren.

[4] Doch siehe Ed. König Hist.-krit. Lehrgebäude der Hebr. Sprache II 1, Leipzig 1895, S. 201.

[5] Uebersicht über die im Aramäischen, Arabischen und Hebräischen übliche Bildung der Nomina, Göttingen 1889, S. 237. Lagarde transkribiert immer *kaffârat*.

[6] Ebenda S. 231 f.

[7] Ebenda S. 232 f. Die von Lagarde zitierten arabischen Wörter sind oben transkribiert.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

gewisse Rechtshandlungen, namentlich eine Eidesleistung, vorgenommen: die kaffârat ist in diesem Falle dazu bestimmt, zufällig bei diesen Rechtshandlungen vielleicht vorgekommene Rechtswidrigkeiten gut zu machen. Sie liegt ferner jedem ob, der seine Gattin beschimpft, der unabsichtlich einen Menschen [Eine Rechtsschule sagt: einen Muslim] getötet (oder etwa durch seine Nachlässigkeit) den Tod eines Menschen veranlaßt, der nicht regelrecht gefastet, der im Ramaçân gar nicht gefastet hat. Einige Rechtsschulen begnügen sich mit der kaffârat auch zur Sühnung der absichtlichen Tötung eines Menschen, für welche Andere . . die Blutrache verlangen: Letztere allein bleiben den Grundanschauungen des moḥammadanischen Rechtes treu. Die kaffârat besteht entweder in . . der Freilassung eines dem Islâm angehörigen Sklaven, oder in Fasten, oder in *zadaka* δικαιοσύνη Mt 6, 1 = ἐλεημοσύνη, welche nur an wirklich bedürftige Personen gegeben werden darf." Nun gibt es im Recht des sunnitischen Islâm vier Schulen; alles was ihnen gemeinsam ist, hat als Urbestandteil des islâmischen Rechts zu gelten. „Und *kaffârat* ist ihnen allen gemeinsam".[1] Das „hat seinen Grund darin, dass der Koran die *kaffârat* nennt. Er braucht die Vokabel 5, 49. 91. 96. . . . . Die fünfte Sure ist die letzte oder vorletzte Offenbarung, die Muḥammad ausgegeben".[2]

Nachdem Lagarde unter Hinweis auf eine Erzählung des Tharthûšî auf die Bedeutung der *kaffârat* auch im gewöhnlichen Leben der Araber hingewiesen hat, zeigt er,[3] daß sie noch heute bei den Begräbnissen der Muhammedaner in Ägypten eine Rolle spielt: nach dem Leichenbegängnisse eines Vornehmen oder Reichen werden am Begräbnisplatze mehrere Schalen Wasser und einige Kamelladungen Brot, mitunter wohl auch das Fleisch eines zu diesem Zwecke geschlachteten Büffels unter die massenhaft herbeiströmenden Armen verteilt, und dieser Brauch heißt *el-kaffárah Sühne*. Gesühnt werden hierdurch einige der „geringeren", nicht aber die „großen" Sünden. Später[4] hat Lagarde noch aus Thevenot angeführt, daß *caffarre* heute eine Übergangsgebühr bedeute und das von U. J. Seetzen erwähnte gleichbedeutende *gáffar* für identisch mit Thevenot's *caffarre* erklärt. Letzteres ist jedoch von Lagarde selbst nachträglich[5] als falsch bezeichnet worden.

[1] Uebersicht S. 233.

[2] Ebenda S. 235.

[3] Ebenda S. 236.

[4] Abhh. der Kgl. Ges. d. W. zu Göttingen XXXVII (1891) Register und Nachträge S. 69.

[5] Nachrichten von der Kgl. Ges. d. W. zu Göttingen 1891, S. 135 ff.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Gehen die alttestamentliche *kappôreth* und die arabische *kaffârat* auf eine gemeinsame Anschauung zurück? Daß beide irgendwie zusammengehören, kann schwerlich bestritten werden. Lagarde[1] sagt: „Ich halte es für unzulässig, *kaffârat* und כַּפֹּרֶת zu trennen. . . . . Die Vokabeln entsprechen einander haarscharf: da die Araber â für hebräisches ó haben, kann *kaffârat* unmöglich entlehnt sein: das Dasein einer Lautverschiebung bürgt dafür, daß jedes der Wörter an seiner Stelle Original ist." Danach würden beide Begriffe auf ein ursemitisches Gemeinrecht zurückgehen: „כַּפֹּרֶת ist kein Begriff des Mosaismus, sondern weil Arabern und Juden gemeinsam, ein Begriff des Semitismus";[2] derselbe könne von der Offenbarung umgebildet worden sein (ob und wie das geschehen, bleibe zu untersuchen), habe aber von vornherein der Offenbarung nicht angehört. Lagarde[3] erklärt freilich: wie jedes Essen ein Verdauen zur Folge habe, so ziehe jede Aneignung eines Wortes eine Deutung dieses Wortes, jede Aneignung einer Anschauung eine Umbildung dieser Anschauung nach sich. Wie Lagarde selbst sich die Zusammenhänge der alttestamentlichen *kappôreth* mit jenem ursemitischen Rechtsbegriffe vorstellt, hat er nicht eingehend dargelegt; er erklärt nur:[4] „Ich komme allerdings infolge meiner Anschauungen immer wieder zu dem Schlusse, daß כַּפֹּרֶת im Pentateuche die Gesetzeslade bedeute, sofern an sie die Versöhnung geknüpft war, daß also כַּפֹּרֶת ebenso eine Abkürzung sei, wie das 178, 1 [der Uebersicht] genannte אַפֹּד." So trifft Lagarde mit der von Adalbert Merx geäußerten Meinung zusammen, daß *kappôreth* Breviloquenz (etwa für *k'li hakkappôreth*) sei, wenn es auch auffallend ist, daß er im Widerspruch zu den Angaben des Pentateuchs die Bundeslade selbst, nicht jene über der Bundeslade angebrachte Goldplatte *kappôreth* genannt findet.

Selbst ein Urteil über jene wahrscheinlichen Zusammenhänge abzugeben, bin ich nicht imstande. Aber soweit der von Lagarde dargelegte Gebrauch des Arabischen einen Rückschluß gestattet auf die ursemitische Vorstellung, scheint diese zur Bestätigung der oben S. 200f. gegebenen Erklärung zu dienen. *kappôreth* bedeutet wie *kaffârat Sühnung;* im AT ist der Ausdruck gebraucht von dem zur Sühnung dienenden Gegenstand. Ähnliche Breviloquenzen (vgl. schon das von Lagarde genannte אַפֹּד) finden sich im technischen Sprachgebrauch des Kultus nicht

[1] Uebersicht S. 235f.
[2] Nachrichten 1891, S. 136 vgl. auch Uebersicht S. 230.
[3] Nachrichten S. 136.
[4] Uebersicht S. 237.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

selten, z. B. „*Mariä Empfängnis*“ für „*Fest der Empfängnis Mariä*“ und viele andere Festnamen.

3. Unsere Frage nach der Bedeutung der alttestamentlichen *kappôreth* führt uns indessen nicht bloß zurück in die graue Vorzeit des ursemitischen Orients, sondern auch in die Gegenwart der deutschen Sprache. Es ist in unserem Zusammenhang sehr beachtenswert, daß in der deutschen Umgangssprache das Wort *kappôres* besonders in der Redensart *kappôres gehen = zugrunde gehen, vernichtet werden* üblich ist. In der Literatur ist *kappôres* belegt bei Bürger, Jean Paul, Hebel u. a. Daß das Wort wie viele andere von den Juden stammt, also nicht als bloße Nebenform von *kaput* (von französisch *faire capot*) zu beurteilen ist,[1] ist zweifellos. Aber wie es zu erklären ist, ist nicht so leicht zu sagen. Wenn Daniel Sanders[2] erklärt: „von dem jüdischen Gebrauch, zur Vorbereitung auf das Versöhnungsfest, als eine ‚Kaporoh‘ (gleichsam ein Sühnopfer) einen Hahn mit dem Wunsche, daß alle Strafe, die man selbst verdient habe, diesen treffen möge, dreimal um den Kopf zu schwingen und dann zu schlachten“ — so weist er damit nicht, wie er beabsichtigt, den Ursprung von *kappôres*, sondern von *kappôr* nach, welches jüdisch-deutsche Wort ebenfalls vorkommt und mit *kappôres* synonym ist.[3] *kappôres* kann nur von *kappôreth* kommen, wie F. L. K. Weigand[4] ganz richtig zeigt, und wie auch R. Hildebrand im Grimm'schen Wörterbuch[5] andeutet.

Nicht so klar wie diese Etymologie ist die Semasiologie. Daß *kappôres* die Bedeutung *vernichtet* hat, ist zwar sicher; aber wie das Wort zu dieser Bedeutung kommt, muß noch aufgehellt werden. Zwei Erklärungen sind mir bekannt geworden. Weigand sagt: „Unsere heutige Bedeutung daher, weil am großen Versöhnungstage mancher Jude einem Nichtjuden seine Sünden auferlegen wollte mit den Worten: ‚Sei du meine kappôreth!‘, das ist: mein Sühnopfer, was dann den Sinn hatte: Stirb du für mich zur Versöhnung mit Gott!“ Diese Erklärung erinnert sehr an die oben zitierte Erklärung des Wortes *kaporoh* durch Sanders. Beide Forscher, Weigand und Sanders, müssen ihre Erklärung direkt oder indirekt aus jüdischen Quellen haben, die über die intimen Gebräuche des neueren Judentums Auskunft geben. Tatsächlich findet

[1] Doch mag der Anklang an *kaput* zur Einbürgerung des jüdischen Wortes beigetragen haben.

[2] Wörterbuch der Deutschen Sprache I, Leipzig 1860, S. 866.

[3] Über *kappôr* siehe das sogleich zitierte Wörterbuch von Weigand[2] I S. 268.

[4] Deutsches Wörterbuch[2], Gießen 1873, I S. 268.

[5] V Leipzig 1873.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

sich denn auch bei J. A. Eisenmenger[1] aus jüdischen und anderen Quellen des 17. Jahrhunderts[2] zunächst die von Sanders mitgeteilte Sitte erwähnt, mit der sehr beachtenswerten, von Sanders nicht beigebrachten Notiz, daß man bei dem Schwingen des Hahnes um den Kopf sagt: „Dieser ist an meiner Statt, dieser ist an meinem Platz, dieser ist meine Sühnung". Die letzten Worte lauten hebräisch זה כפרתי, was bei Eisenmenger wiedergegeben ist: „dieser ist meine *Cappóro*", was aber doch auch heißen könnte: „dieser ist meine *kappôreth*". Auch die von Weigand erwähnte Sitte findet sich bei Eisenmenger notiert: arme Juden, die keinen Hahn kaufen können, geben einem Christen drei oder vier Pfennig und fragen ihn, ob er seine כפרה sein wolle. Eisenmenger zitiert diese Frage in indirekter Rede; in direkter Rede würde der arme Jude fragen: „willst du כפרתי sein?", was man sowohl von כַּפָּרָה, als von כַּפֹּרֶת ableiten könnte. Weigand (oder sein Gewährsmann) hat das letztere getan. Und die Existenz des jüdisch-deutschen Wortes *kappôres* spricht jedenfalls dafür, daß die Form *kappôreth* noch in der neuhebräischen Umgangssprache gebraucht wird.[3] Der Sinn dieses *kappôreth* kann kein anderer sein, als der von *kappôroh: Sühnung*. Der Hahn (oder der Nichtjude) soll die *Sühnung* des Juden sein. Da nun der als *kappôreth* (= *kappôroh*) dienende Hahn getötet wird, rücken die Begriffe *Sühnung* und *Tötung* sehr nahe zusammen:[4] „du bist *kappôreth*" konnte heißen: „du bist der Vernichtung geweiht", und konnte als ein Fluch[5] gemeint sein. So hat sich an *kappôreth* (oder *kappôroh*) durch eine ähnliche Entwicklung die Bedeutung *Vernichtung* angeheftet, wie an ἀνάθεμα die Bedeutung *Fluch,* und das Wort *kappôres* ist von hier aus für *vernichtet* üblich geworden.

Eine ganz andere Erklärung hat Lagarde[6] gegeben. Er hat aus Bodenschatz[7] entnommen, daß כַּפֹּרֶת jetzt ‚das Thürlein' ist, durch welches die GesetzRolle aus der Lade herausgeholt wird"; mit dieser *kappôreth* müsse die Redensart *kappôres gehn* = *vernichtet werden* zusammenhängen.

---

[1] Entdecktes Judentum, o. O. 1700, II S. 149f.

[2] Benschbuch *(Birchâth hammâson)*, Frankfurt a. M. 1682; *Sepher Minhagîm*, Amsterdam 1679, deutsch u. hebräisch Dürenfort 1692; F. Heß *Flagellum Judaicum*, Straßburg 1601. Diese und andere Schriften sind von Eisenmenger zitiert.

[3] J. Levy Neuhebräisches und Chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim, II, Leipzig 1879, S. 387 führt aus den Talmuden etc. allerdings keine Stelle dafür an.

[4] Von einem *Sühnopfer* im strengsten Sinn des Wortes kann schwerlich die Rede sein; opfern kann der Jude ohne Tempel nicht.

[5] Als Fluch fassen die antijüdischen Polemiker die Formel auf, Eisenmenger I S. 628.

[6] Uebersicht S. 237.

[7] Kirchliche Verfassung der heutigen Juden, 1748f. II S. 67.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Wie sich Lagarde diesen Zusammenhang denkt, hat er nicht weiter angedeutet; vielleicht so: sobald die Thorarolle durch die *kappôreth* in die Lade gelegt ist, ist sie unsichtbar; *durch die kappôreth gehen* könnte dann heißen *unsichtbar werden*, und von hier aus wieder würde sich die Bedeutung *vernichtet werden* abgezweigt haben. Ich halte diese Vermutung jedoch für sehr wenig einleuchtend: ist die Rolle in die Lade gelegt, so ist sie zwar unsichtbar, aber grade vor einer Beschädigung geschützt; *kappôres gehen* könnte von hier aus viel eher bedeuten *sorgfältig aufbewahrt werden* als *vernichtet werden*.

Die ganze Sache verdient nähere Aufklärung vonseiten eines Kenners jüdischer Kultgebräuche der letzten Jahrhunderte. Aber schon aus den obigen Zusammenstellungen dürfte hervorgehen, daß sich das Wort *kappôreth* bis in die neuere Zeit erhalten hat, und daß ihm der Begriff *Sühnung* geblieben ist, obwohl er von denen nicht mehr empfunden wird, die die deutsche Vokabel *kappôres* gedankenlos gebrauchen.

4. In seiner mehrere Jahrtausende alten Geschichte hat das Wort *kaffârat-kappôreth-kappôres* somit eine zähe Konstanz. Was das entsprechende Wort wohl schon im ursemitischen Gemeinrecht bedeutet, *Sühnung*, diese Bedeutung hat es auch vom Alten Testament bis zu den heutigen Juden und vom Koran bis zu den heutigen Arabern. Bei den Juden ist das um so beachtenswerter, als die Stellen ihres Gesetzes, welche die Erinnerung an eine *kappôreth* immer wieder wachriefen, schon frühe bloß einen theoretischen Wert hatten. In jedem Falle steht fest, daß der jerusalemische Tempel in der Zeit Jesu und der Apostel die Bundeslade und infolge dessen auch den an die Bundeslade geknüpften *kappôreth*-Kultus nicht mehr besessen hat, daß also dieser *kappôreth*-Kultus in der religiösen Anschauungs- und Gedankenwelt der Zeitgenossen Jesu und der ersten Christen schwerlich noch eine bedeutsame Rolle gespielt hat. Über das Opfer des Hohenpriesters am großen Versöhnungstag[1] im herodianischen Tempel haben wir zwei Berichte, Josephus *Antt.* 3, 10, 3 und den Mischnahtraktat *Joma*. Nach Josephus hat der Hohepriester das Blut der Sündopfer gegen die Decke und den Fußboden des Allerheiligsten gesprengt, nach dem Traktat *Joma* gegen die durch einen Stein bezeichnete Stelle des Allerheiligsten, an der die Bundeslade hätte stehen sollen. Dieser Stein hieß *eben schatja* oder *eben schᶜtija*.[2] Aber dieser Ersatz ist doch nur ein Schatten dessen, was

[1] Vgl. Winer Bibl. Realwörterbuch 3 Artikel „Versöhnungstag".

[2] Einzelheiten gibt J. Levy Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim I Leipzig

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

eigentlich gefordert war. Nach der Zerstörung des herodianischen Tempels hörte natürlich auch dieser Schattenkultus auf, und der vom Gesetz an die Bundeslade geknüpfte *kappôreth*-Kultus wird immer mehr zu einer frommen Reminiszenz ohne praktische Bedeutung geworden sein. Der Begriff *kappôreth* aber blieb mit dem Bedürfnis nach einer Sühnung. Die *sub* 3 besprochenen *kappôreth*-Gebräuche des neueren Judentums dürften mit ähnlichen Gebräuchen des mittelalterlichen Judentums zusammenhängen, wenn wir die historischen Verbindungsfäden einstweilen auch noch nicht nachweisen können.

5. LXX gebrauchen zuerst das Adj. ἱλαστήριος (siehe schon oben S. 194) Exod 25, 16 (17) καὶ ποιήσεις ἱλαστήριον ἐπίθεμα[1] χρυσίου καθαροῦ. Hier ist ἱλαστήριον ἐπίθεμα Wiedergabe von *kappôreth*. Auf Grund der falschen Annahme, *kappôreth* bedeute *Deckel* der Bundeslade, hielt ich früher[2] ἐπίθεμα für die Übersetzung des *Wortes kappôreth*, während ich in dem ganzen Ausdruck ἱλαστήριον ἐπίθεμα die Übertragung des sakralen *Begriffes kappôreth* sah. Nach den Darlegungen oben II 1 scheint mir jetzt die Sache so zu liegen: LXX haben den Begriff *kappôreth* ganz richtig verstanden und zwar auch als Breviloquenz; nur, daß sie an der ersten Stelle, an der ihnen das Wort begegnete, die Breviloquenz auflösten: für [*k'li hak*]*kappôreth* setzten sie ἱλαστήριον ἐπίθεμα, weil es sich um eine Platte handelte, die irgendwie als Deckel der Bundeslade diente. Nachher ahmen die Übersetzer an sämtlichen Stellen die Breviloquenz des Urtextes nach: Exod 25, 17 (18). 18 (19). 19 (20). 20 (21). 21 (22); 31, 7; 35, 12; 38, 5 (37, 6); 38, 7 (37, 8); 38, 8 (37, 9); Lev 16, 2. 13. 14. 15; Num 7, 89, überall ist *kappôreth* durch ἱλαστήριον wiedergegeben.[3] Wenn nun, wie oben gezeigt ist, *kappôreth Sühnungsgegenstand* und ἱλαστήριον *Versöhnungs-* oder *Sühnungsgegenstand* bedeutet, so haben die LXX (wie auch die von ihnen abhängigen Übersetzungen, siehe oben II 1) den Sinn ihrer Vorlage ganz richtig wiedergegeben. Es ist nicht überflüssig, noch besonders zu betonen, daß das Wort ἱλαστήριον bei den

1867, S. 5f., vergl. auch J. Levy Neuhebräisches und Chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim I Leipzig 1876, S. 12.

[1] ἐπίθεμα fehlt nur im Cod. 58, in den Codd. 19, 30 etc. steht es vor ἱλαστήριον. Weiteres siehe Deißmann Bibelstudien S. 122 Anm. 1. Siehe auch Anm. 1 oben S. 194.

[2] Bibelstudien S. 122. Die dort, auch in der englischen Übersetzung (Edinburgh 1901) gegebenen Anschauungen sind nach diesem Aufsatz zu modifizieren.

[3] Nur 1 Chron 28, 11 ist *Haus der kappôreth* übersetzt ὁ οἶκος τοῦ ἐξιλασμοῦ, was sachlich von τοῦ ἱλαστηρίου nicht wesentlich verschieden ist. — Exod 26, 34, wo in unserem Texte *kappôreth* steht, haben LXX τῷ καταπετάσματι übersetzt, also wohl *parôketh* gelesen. Umgekehrt lasen sie Amos 9, 1 wohl *kappôreth* statt *kaphthor* und übersetzten ἱλαστήριον. Weiteres siehe Deißmann Bibelstudien S. 124.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

LXX *Deckel der Bundeslade* weder *bedeutet*, noch daß es usuell bloß für den Deckel der Bundeslade *gebraucht* wurde. Wenn ein *Onomasticon Vaticanum* bei Lagarde *Onomastica Sacra* [2] S. 218 behauptet: ἱλαστήριον τὸ πῶμα τῆς κιβωτοῦ ἢ πέταλον, so ist das keine sprachwissenschaftliche Interpretation. Wenn aber Albrecht Ritschl[1] behauptet: „überall im Alten wie im Neuen Testament" „bedeutet das Wort ἱλαστήριον ..... jenes ausgezeichnete Gerät über der Lade des Zeugnisses in dem Allerheiligsten", so will er gewiß eine philologische Erklärung geben. Daß indessen ἱλαστήριον das nicht *bedeuten* kann, was Ritschl behauptet, bedarf keines ernsthaften sprachlichen Nachweises; daß für das Wort aber auch nicht einmal eine bestimmte *Anwendung* bei den LXX usuell festgelegt war, zeigen die oben I 3 zitierten LXX-Ezechielstellen, wo auch die Einfassung des Altars ἱλαστήριον genannt wird.

Ergebnis: ἱλαστήριον bedeutet bei der LXX, was es überall bedeutet: *ein* (*Versöhnendes* oder) *Sühnendes*, (*Versöhnungs-* oder) *Sühnungsgegenstand* oder *-mittel*. Je nach dem Kontext handelt es sich dabei entweder um das *kappôreth*-Geräte der Bundeslade oder um die Einfassung des Altars.

6. Auch bei Philo ist es der jeweilige Zusammenhang, der die Spezialanwendung des Wortes erkennen läßt. Bei ihm weist der Zusammenhang stets auf das *kappôreth*-Geräte der Bundeslade, deren Erwähnungen bei den LXX er entweder geradezu zitiert oder auf die er doch deutlich anspielt: *de vit. Mos.* III 8 Mangey p. 150 ἡ δὲ κιβωτὸς ..., ἧς ἐπίθεμα ὡσανεὶ πῶμα τὸ λεγόμενον ἐν ἱεραῖς βίβλοις ἱλαστήριον, — ebenda weiter unten τὸ δὲ ἐπίθεμα τὸ προσαγορευόμενον ἱλαστήριον, — *de profug.* 19 M. p. 561 ... τὸ ἐπίθεμα τῆς κιβωτοῦ, καλεῖ δὲ αὐτὸ ἱλαστήριον, — *de cherub.* 8 M. p. 143 καὶ γὰρ ἀντιπρόσωπά φασιν εἶναι νεύοντα πρὸς τὸ ἱλαστήριον ἑτέροις (Anspielung auf LXX Exod 25, 20 [21]).

7. Dasselbe gilt von Hebr 9, 5 ὑπεράνω δὲ αὐτῆς Χερουβεὶν δόξης κατασκιάζοντα τὸ ἱλαστήριον, wo nicht das Wort ἱλαστήριον, sondern der ganze Zusammenhang an das *kappôreth* = Gerät der Bundeslade erinnert.

III.

Auf Grund des hier vorgelegten Materiales wird man sich jetzt ein Urteil über ἱλαστήριον an der tiefgründigen Stelle Röm 3, 25 bilden können. Daß zur Erklärung dieses feierlichen Paulusbekenntnisses keine Vorarbeit zu schwierig und zu genau sein kann, ist gewiß; wir stehen

[1] Rechtfert. und Versöhn. II[3] 168.

16. 8. 1903.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

hier vor dem Zentrum der Frömmigkeit des Apostels: 24 δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, 25 ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον διὰ πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι.

1. Möglich wäre hier zunächst die Fassung als Acc. von ἱλαστήριος: *den Gott öffentlich hingestellt hat als Versöhnenden* oder *Sühnenden*. Diese adjektivische Fassung liegt schon in der Überlieferung der Itala und Vulgata, auch bei einigen Vätern vor, wie die Übersetzung *propitiatorem*[1] zeigt. Bei dieser Übersetzung ist als Objekt des in ἱλαστήριον steckenden ἱλάσκεσθαι jedenfalls Gott gedacht worden; paulinischer wäre es aber, bei der Übersetzung *Versöhnenden* die Menschen als Objekt zu nehmen vgl. 2 Kor 5, 18—21. Doch dürfte die Übersetzung *Sühnenden, expiatorem* überhaupt vorzuziehen sein; Objekt wäre die Sünde, und der Satz hätte dann seine Parallele in 1 Joh 2, 2; 4, 10. Immerhin ist der adjektivische Gebrauch ein seltener, und man darf vermuten, daß ein griechischer Christ zuerst an das geläufigere substantivische ἱλαστήριον gedacht und daß auch Paulus es so gemeint haben wird. Daß die substantivische Fassung uns übrigens vor keine wesentlich anderen Bedeutungsmöglichkeiten stellt, als die adjektivische, kann schon hier angedeutet werden.

2. Die Wahrscheinlichkeit, daß Paulus das substantivierte Neutrum gebraucht hat, ergibt sich lediglich aus der Statistik des Wortes (I 1—6). Wie ἱλαστήριον nun von ihm gemeint ist, kann nicht *a priori* aus dem „Sprachgebrauch" heraus gesagt werden. Es gibt weder eine feste allgemeingriechische Verwendung des Wortes, noch eine feste „biblische". Alle möglichen Dinge können als ἱλαστήριον bezeichnet werden: von Heiden, Juden und Christen werden so genannt Weihgeschenke oder der Gottheit gestiftete Denkmäler, von Juden die Einfassung des Altars und die Arche Noahs, von Juden und Christen das alttestamentliche *kappôreth*-Geräte, von Christen der Altarraum, der Altar, das Kirchengebäude, das Kloster. Immer ist es der Zusammenhang, der angibt, welches ἱλαστήριον gemeint ist. Nur eine Spezialanwendung scheint usuell geworden zu sein: *Versöhnungs-* oder *Sühnungsgeschenk* resp. *-denkmal* (vergl. I 8). Aber nicht einmal mit dieser „Bedeutung" darf man ohne weiteres an die Römerstelle herantreten. Der einzige Satz, mit dem man vom sprachwissenschaftlichen Standpunkt aus an die Stelle herantreten darf, ist der: ἱλαστήριον bedeutet *ein Versöhnendes* oder *ein Sühnendes*. Alles Weitere hat der Zusammenhang der Stelle selbst zu sagen.

---

[1] Belege bei Tischendorf.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

3. Der Zusammenhang schließt folgende Erklärungen aus oder bietet sie wenigstens nicht dar:

a. *Gnadenstuhl* (Lutherbibel), wenn *Stuhl* bei Luther dasselbe bedeutet, wie bei uns. Von einem *Gnadenstuhl* ist Hebr 4, 16 die Rede; der θρόνος τῆς χάριτος ist der Stuhl des gnädigen Gottes. Röm 3, 25 weist jedoch nichts auf einen Stuhl. Luther denkt hier aber, da er im AT *kappôreth* mit *Gnadenstuhl* übersetzt, wohl an das alttestamentliche *kappôreth*-Geräte, das er *Gnadenstuhl* nennt, weil Gott auf ihm thronte.

b. Aber auch diese Erklärung, *kappôreth-Geräte der Bundeslade*, ist nicht kontextgemäß. Für sie spricht nichts; gegen sie, abgesehen von dem Fehlen des Artikels (den man erwarten dürfte wie 1 Kor 5, 7 καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός), die frostige Sonderbarkeit des Bildes: wäre das Kreuz so genannt, so könnte man das Bild verstehen; von einer Person gebraucht, ist es nicht nur unschön, sondern auch in sich unklar (das *kappôreth*-Geräte wäre mit seinem eigenen Blute besprengt!). Es ist charakteristisch, daß Albrecht Ritschl mit seiner Deutung auf das „Gerät über der Lade" sich selbst in einen Widerspruch verwickelt. Während er zuerst[1] sagt, ἱλαστήριον habe hier „gerade jenen und nur jenen Sinn des Wortes" (nämlich „das Gerät über der Lade"), sagt er nachher,[2] das artikellose ἱλαστήριον habe „natürlich den Wert eines Gattungsbegriffes. Es bezeichnet nicht das einzelne materielle Gerät, welches bei den LXX so heißt, als solches, sondern die ideelle Bestimmung, welche der Israelit mit der Vorstellung jenes Gerätes verband." Damit hat Ritschl den Nerv seiner eigenen Erklärung getötet; denn lediglich um das Gerät handelt es sich in dieser Streitfrage.

4. Der Zusammenhang *gestattet* folgende Erklärungen:

a. *Versöhnungs-* oder *Sühnungsopfer.* Obwohl wir andere Belege für diesen Gebrauch bis jetzt nicht haben (siehe I 8), ist er in einem bestimmten Zusammenhange denkbar, und hier wäre ein solcher Fall: wo von Blut die Rede ist, kann auch von einem Opfer die Rede sein, und daß Paulus den Opfergedanken auf Christus anwendet zeigt Eph 5, 2. Aber προέθετο paßt nicht gut bei dieser Erklärung, ebensowenig Gott als Subjekt des προέθετο.

b. *Versöhnungs-* oder *Sühnungsgeschenk* resp. *-denkmal.* Diese in der römischen Kaiserzeit verhältnismäßig häufige und auch späteren christlichen Autoren bekannte usuelle Anwendung (vgl. I 1, 5 und 8)

[1] Rechtfert. und Versöhn. II[3] 168.

[2] Ebenda 171.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

paßt in jedem Falle gut zu προέθετο. Weniger gut paßt dazu Gott als Subjekt des προέθετο, wenn *Geschenk* zu ἱλαστήριον ergänzt wird; ergänzt man jedoch *Denkmal*, so ist die Sache klar: öffentlich aufgestellt hat Gott den Herrn Jesus Christus in seinem Blut, den Juden ein Ärgernis, den Heiden eine Torheit, uns durch den Glauben ein ἱλαστήριον, ein von Gott gestiftetes Versöhnungs- oder Sühnungsdenkmal.

5. Daß der Zusammenhang eine dieser beiden Erklärungen *fordere*, wird man nicht behaupten dürfen. Der Zusammenhang nötigt keineswegs zur Annahme einer Spezialbedeutung oder -anwendung von ἱλαστήριον. Die Allgemeinbedeutung genügt vollständig: *ein Versöhnendes* oder *Sühnendes*, *Versöhnungs-* oder *Sühnungsmittel*. Diese Erklärung ist sachlich von der *sub* I gegebenen nicht verschieden.

6. Das eigentliche exegetische Problem der Stelle liegt nicht in den Fragen, ob ἱλαστήριον adjektivisch oder substantivisch und ob es in einer Spezialbedeutung gebraucht ist oder nicht, sondern in folgenden Fragen:

a. Was ist als Objekt des in ἱλαστήριον steckenden ἱλάσκεσθαι von Paulus gedacht: Gott? oder die Menschen? oder die Sünde? Mit anderen Worten: ist *propitiatorem* resp. *propitiatorium* die richtige Wiedergabe, oder *expiatorem* resp. *expiatorium*? Daß wahrscheinlich die Sünde als Objekt gedacht ist und Christus als *der Sühner* oder *das Sühnende*, ist schon *sub* III 1 angedeutet: hierfür spricht auch der Kontext, vgl. besonders 23 und das viermalige δικαιοσύνη θεοῦ, welches an allen vier Stellen nicht die Eigenschaft Gottes, sondern die von Gott durch Christus oder in Christus dem Gläubigen aus Gnaden verliehene Gerechtigkeit bedeutet.

b. Bezieht sich das Bekenntnis des Apostels auf den irdischen oder auf den erhöhten Christus? Die erste Annahme ist die allgemein übliche: αἷμα ist dann das physische, einmal vergossene Blut Christi. Aber die zweite Annahme verdient jedenfalls eine ernsthafte Prüfung. Paulus spricht 24 von der ἀπολύτρωσις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, was sich wahrscheinlicher auf den erhöhten, als auf den irdischen Christus bezieht, und er gebraucht 1 Kor 10, 16 *Blut Christi* sicher in einem Sinn, der nicht physisch, sondern nach Joh 6, 53—56 etwa „pneumatisch" zu nennen ist; danach könnte ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι bedeuten *in der Blutsgemeinschaft mit dem erhöhten, pneumatisch-lebendigen Herrn*, was auch Röm 5, 9 und Eph 2, 13 einen guten Sinn gibt. Unter der Blutsgemeinschaft mit dem erhöhten Herrn versteht Paulus dasselbe, was er Gal 2, 20 Χριστῷ συνεσταύρωμαι nennt. Bei dieser Auffassung würde Rom 3, 25 seine

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

genaueste Parallele in 1 Joh 2, 2 haben, wo der erhöhte Herr, *der Paraklet beim Vater, Jesus Christus, der Gerechte* als der ἱλασμός *für unsere Sünden und für die ganze Welt* bekannt wird. Die Bedeutung des lebendig-pneumatischen Christus für die Rechtfertigung oder Erlösung oder Versöhnung ist bei Paulus eine viel größere, als man zumeist annimmt.

Korrektur-Nachtrag.

Auf Wunsch des Herrn Herausgebers verweise ich hier noch auf die bedeutsamen Mitteilungen, die H. Zimmern in der 3. Auflage von E. Schrader Die Keilinschriften und das Alte Testament, Berlin 1903, S. 601 f. über das babylonische *kuppuru* gibt. Dieselben lagen beim Abschluß meines Aufsatzes noch nicht vor, verdienen aber eine sorgfältige Prüfung durch die Sachverständigen:

„Eine der hauptsächlichsten Handlungen, die der Beschwörungs- und Sühnepriester (*âsipu*) vornimmt, ist die des *kuppuru* (Inf. Piel, mit dem entsprechenden Substantiv *takpirtu*) d. i. abwischen (von Schmutz) zum Zwecke der Lustration. . . . . Sicher ist dieses im babylonischen Sühnritual als terminus technicus verwendete *kuppuru* identisch mit hebr. כִּפֶּר, der technischen Bezeichnung für »sühnen« in der Priestersprache, für das es auch die im Hebräischen selbst wohl nicht mehr durchgefühlte Grundbedeutung »abwischen«* [* Also nicht »bedecken«, wie man auf Grund des Arabischen vielfach annimmt] sichert. Weiter aber ist sehr wahrscheinlich, daß hebr. כִּפֶּר, wenigstens als spezifisch kultustechnischer Ausdruck in der Bed. »sühnen«, nicht genuin hebräisch ist, sondern erst auf Grund des babylonischen kultustechnischen Gebrauches von *kuppuru* in Aufnahme gekommen ist. . . .“

[Abgeschlossen am 9. August 1903.]

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Die Müllerinnung in Alexandrien.

Von **Max L. Strack** in Bonn.

In Alexandrien ist vor kurzem eine Inschrift zu Tage getreten, die ein größeres Interesse erfordert als ihr bis jetzt zu teil wurde. Da ihr Inhalt sich zum Teil mit dem nachfolgenden Aufsatz des Herrn Hauschildt über die „πρεσβύτεροι in Ägypten" berührt und die dort behandelten Fragen weiter fördert, glaube ich den Lesern dieser Zeitschrift eine Besprechung vorlegen zu sollen, auch wenn die Untersuchung theologischen Studien fernliegende Gebiete durchgeht.

Weißer Marmor, gefunden in Alexandrien im Jahre 1901, jetzt im Museum in Alexandrien, Saal 16. Hoch 0,20 m, breit 0,27 m. Botti, catalogue des monuments exposés au musée gréco-romain d'Alexandrie[2] (1901), 553. 142; ders. Bull. de la société archéologique d'Alexandrie 1902 IV, 94; von Wilamowitz-Moellendorf, Sitzungsberichte der Berl. Akademie 1902, 27. November; Strack, Archiv für Papyrusforschung II, 544.

ὑπὲρ βαcιλέωc Πτολεμαίου
καὶ βαcιλίccηc Ἀρcινόηc
θεῶν Φιλοπατόρων Ἀνούβει
οἱ πρεcβύτεροι τῶν ὀλυροκό-
πων ἱερεὺc Ἀμεννεὺc
Παχὼc Παᾶπιc
Παψώβθηc Παθβοῦc
Πετοcῖριc Πεcιέχων

Der Text an sich bietet keine Schwierigkeiten. Er bestimmt durch die Königsnamen die Abfassungszeit auf die zwei letzten Jahrzehnte des dritten Jahrhunderts v. Chr., genauer wohl zwischen 217—204, oder gar zwischen 217—209. Es kommt nichts darauf an. Die ὀλυροκόποι „Durraklopfer" entsprechen unseren Müllern. Vielleicht sind sie zugleich „Brotbäcker", wie man bei uns zu sagen pflegt im Gegensatz zu Feinbäckern und Konditoren; möglich ist auch, daß diese zwei Tätigkeiten von verschiedenen Berufen ausgeübt wurden. Das Wort scheint neu, ist aber regelmäßig wie ἀρτοκόπος, ἀργυροκόπος, ἡλοκόπος, cτηλοκόποc gebildet;

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

es zeigt von neuem, daß den Ägyptern die Mühle unbekannt war und man das Korn (in Mörsern) stampfte. Ὄλυρα gilt heutzutage für Durra.[1] Sie diente zur Volksnahrung und man bereitete ein grobes Brot aus ihr, wie die Papyrus an unzähligen Stellen und ergötzlicher Herodots naive Erzählung beweisen.[2] Ihm, dem großen Reisenden, hatte man das Märchen aufgebunden, es gelte als Schande am Nil Weizen- oder Gerstenbrot zu essen, ἀλλὰ ἀπὸ ὀλυρέων ποιεῦνται σιτία, τὰς ζειὰς μετεξέτεροι καλέουσι. Seine lautere Quelle ist jedenfalls, wie schon Wiedemann annimmt, sein hungriger Führer, den der wißbegierige Grieche das grobe Durrabrot nicht ungestört von Fragen in Ruhe verzehren ließ.

Die Inschrift ist griechisch geschrieben, die Dedicanten aber sind alle Ägypter, bei deren Namen fast Zweifel aufsteigen, ob sie selbst ohne Beihülfe im stande gewesen sind, ihre Weihung für das Wohl des königlichen Geschwisterpaares so stil- und schriftgerecht abzufassen. Wer es ohne Zweifel zu glauben vermag, für den ergeben sich wichtige Schlüsse auf die starke Graecisierung und hohe Bildungsstufe der Fellachen in der Reichshauptstadt, ein Jahrhundert, nachdem der Grieche als Herr nach Ägypten gekommen war. Ich muß mich zu den Zweiflern rechnen. Warum man griechisch schrieb, ist klar genug. Einmal ward der maßgebenden griechischen Bevölkerung und vor allem den griechischen Beamten und Soldaten die Loyalität der Schwarzbrotbäcker von Alexandrien klar vor Augen geführt, die ihnen bei Abfassung in hieroglyphischer oder demotischer Schrift verborgen geblieben wäre. Und zur öffentlichen und augenfälligen Bezeugung ihrer Königstreue hatten die in der griechischen Hauptstadt wohnenden Ägypter allen Grund, da nach dem Sieg von Raphia des Jahres 217 die auf dem Lande wohnenden Fellachen die ihnen anvertrauten Waffen gegen den Fremdherrscher kehrten und in langer und blutiger Revolte vornehmlich wohl in Unterägypten ihre Freiheit sich zu erkämpfen suchten.[3]

Andererseits lagen für eine derartige Weihung für das Wohlergehen des Königspaares an einen Gott, zwar genug griechische aber keine ägyptischen Muster vor. Der Ägypter kennt diese Form, seinem Pharao Gutes zu wünschen oder besser gesagt, bei einem Gelübde durch Nennung des Königs zwei Fliegen mit einer Klappe zu schlagen, nicht. Jeder weiht für sich. Das ist unhöflicher, aber ehrlicher.

---

[1] A. Peyron, Pap. graec. Taur., pars II, 73. — Wiedemann, Herodots II. Buch 158.

[2] Herodot II, 36.

[3] Polybios 5, 107 und 14, 12. — Mahaffy, a history of Egypt under the Ptolemaic dynasty (1899) 141.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Daß die Brotbäcker aus der einheimischen Klasse, nicht aus dem herrschenden Volk stammen, entspricht der Erwartung. Ihr Gewerbe tritt zu den 189 im griechisch-römischen Ägypten bestehenden als Hundertundneunzigstes hinzu.[1] Es gehört in die Reihe der ἀρτοκόποι (bezeugt für das 2. Jahrh. v. Chr.), ἀρτοπράται (byzant.), καθαρουργοί (1. Jahrh. n. Chr.), μελλιccουργοί (2. Jahrh. v. Chr.), πλακουντοποιοί (1. Jahrh. n. Chr.), citokάπηλοι (2. Jahrh. v. Chr.), citομέτραι (n. Chr.). Man konnte es mit Sicherheit eines Tages in neuerscheinenden Papyrus erwarten, wo die Kuchen- und Zuckerbäcker bekannt waren. Es ist im Bäcker- und Müllergewerbe jetzt der ältest bezeugte Beruf, wie die aus Wilcken beigeschriebenen Belegstellen zeigen und trägt neben den vielen andern Berufsarten seinen Stein bei zu dem Verdikt des unter Nationalökonomen noch immer beliebten Satzes von der „Autarkie des Oikos im Altertum". Genau so weit wie heutzutage war die Arbeitsteilung in den Großstädten der hellenistischen Zeit fortgeschritten, war es auch schon ein Jahrhundert früher in Athen und andern Industrieplätzen, wo „der eine Mannsschuhe, der andere Frauenschuhe macht, der eine bloß vom Nähen der Schuhe, der andere bloß vom Zuschneiden lebt".[2] Jede Schilderung, die diese so modern anmutende Entwicklung der Arbeit und des Erwerbs nicht für die Griechen der historischen Zeit, zum mindesten von der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts ab, anerkennt, verzeichnet das Bild durchaus, das der Wahrheit entsprechen soll.

Aber die ägyptischen Grobbäcker an sich würden mit ihrer Weihung uns wenig Interesse abgewinnen, und den Theologen wohl gar keines. Die Art und Weise, wie sie uns entgegentreten, fordert unsere Aufmerksamkeit heraus. Es setzen nicht Bäcker schlechthin unsern Stein, sondern οἱ πρεcβύτεροι τῶν ὀλυροκόπων und einer von ihnen ist ἱερεύc. Mit andern Worten, wir haben eine Innung oder Gilde vor uns aus dem dritten Jahrhundert v. Chr., die eine zum Teil kirchliche Organisation hat, und die Mitglieder dieser Innung sind waschechte Ägypter. Das ist viel neues auf einmal, und es gilt das Neue in das Bekannte einzuordnen.

An dem Tatsächlichen wird man nicht zweifeln dürfen, weder an der Innung, noch daran, daß der Priester zu ihr gehört. Wäre das letztere nicht der Fall, hätte der Priester nicht als Innungsbruder, sondern durch irgend äußern Anlaß bewogen als Externer sich an der Weihung be-

[1] Wilcken, griechische Ostraka aus Ägypten und Nubien 1899 I 688.

[2] Xenophon, Cyropaedie 8. 2. 5. Vgl. für das 5. Jahrhundert Plutarch, Perikles 12.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

teiligt, er wäre auf der Inschrift sicherlich mit irgend einem kennzeichnenden Worte bedacht — etwa ἱερεὺς Ἀνούβιδος, ἱερεὺς Διὸς, ἱερεὺς ἀπὸ κώμης, ἱερεὺς γ' φύλης u. a. Es ist also, um es einmal modern auszudrücken, nicht der Herr Pfarrer und die Müller, sondern die Müllerinnung mit ihrem Innungsgeistlichen. Dabei ist nicht ausgeschlossen, daß der ἱερεὺς zugleich Müller ist, so etwa wie viele weltliche Würdenträger im alten Pharaonenreich zugleich Priesterämter bekleiden, oder, um zeitlich nahe liegende Beispiele zu geben, so wie in ptolemäischer Zeit der Platzkommandant von Syene sich nennt ἡγεμὼν ἐπ' ἀνδρῶν καὶ φρούραρχος Συήνης καὶ ὁροφύλαξ (?) καὶ ἐπὶ τῶν ἄνω τόπων ταχθεὶς καὶ προφήτης τοῦ Χνούβεως καὶ ἀρχιστολιστὴς τῶν ἐν Ἐλεφαντίνῃ καὶ Ἀβάτῳ καὶ Φίλαις ἱερῶν.[1] Vielleicht die beste Parallele bietet der ἱερεὺς τῆς συνόδου τῶν βασιλιστῶν, οἳ συνάγουσιν ἐν Σήτει τῇ τοῦ Διονύσου νήσῳ.[2] Er wie der Prostates werden besonders hervorgehoben, ihre Namen finden sich aber auch in der Mitgliederliste wieder. Die βασιλισταὶ auf diesem südlichen Grenzposten Ägyptens sind aller Wahrscheinlichkeit nach Soldaten, wie wir auch sonst in späterer ptolemäischer Zeit die Garnisonen religiös organisiert sehen.[3] Doch so klar wie in diesem Kriegerverein ist die Identität von Priester und Bäcker in unserer Inschrift nicht, und mag drum bis auf bessere Zeugnisse auf sich beruhen.

Mit der Annahme, daß der Priester zu den Grobbäckern gehört, ist der Bestand eines Vereins erwiesen, einmal ganz abgesehen von den πρεσβύτεροι. Denn Leute, die sich zufällig zusammenfinden, um irgend etwas zu vollbringen, haben keine Beamten, am wenigsten einen Priester. Bei einer Weihung wie etwa folgender: οἱ πλυνῆς Νύμφαις εὐξάμενοι ἀνέθεσαν καὶ θεοῖς πᾶσιν[4] (folgen die Namen) kann man zweifeln, ob ein Verein hier sich fromm erzeigt, oder ob die Wäscher irgendwann einmal sich zu einer Gabe an ihre hilfreichen Wassergottheiten aufraffen, unter deren Schutz und an deren Quell sie alle waschen. Die Nennung eines

[1] Strack, Dynastie der Ptolemäer, Anhang (Inschriften) No. 95 etwa um 160 v. Chr. — Vergl. aus dem ptolemäischen Kypros ἀρχιερεύς καὶ στρατηγὸς καὶ ναύαρχος (καὶ ἀρχικύνηγος), Strack ebenda 123—125, 127, 161, etwa um 130 v. Chr. — aus Ägypten ἐπιστράτηγος καὶ ἱερεὺς Πτολεμαίου Σωτῆρος, ebenda 94, um 150 v. Chr. — aus Kypros ἱερεὺς διὰ βίου βασιλέως Πτολεμαίου, γραμματεὺς τῆς Παφίων πόλεως, τεταγμένος ἐπὶ τῆς ἐν Ἀλεξανδρείᾳ μεγάλης βυβλιοθήκης, ebenda 136 um 100 v. Chr. (?)

[2] CIGr. 4893, Strack a. a. O. 108. Vgl. auch die Inschrift in den annales du service des antiquités de l'Égypte 1901 II 285, Z. 5: Δωρίων ὁ συγγενὴς καὶ στρατηγὸς καὶ ἱερεὺς τοῦ πλήθους τῶν μαχαιροφόρων.

[3] Lumbroso, recherches sur l'économie politique de l'Égypte 1870, 228; P. M. Meyer, Heerwesen der Ptolemäer und Römer in Ägypten 1900, 80 und 95; s. unten S. 228,3.

[4] CIA. II 1327; Michel recueil d'inscriptions grecques 1045, aus dem 4. Jahrh. v. Chr.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Beamten schlägt solche Zweifel nieder, und den Müllerverein mit seinen Ältesten und seinem Priester können wir wohl als Innung oder Gilde bezeichnen. Wie steht es mit diesen im Altertum?

Innungen, Berufsverbände, überhaupt Vereine hat es im pharaonischen Ägypten nicht gegeben mit einer Ausnahme — den Priestern. Alle die Vorsteher und Vizevorsteher, die Obersten der Silberhausschreiber wie der Schiffmannschaft und Fußtruppen, die Obergärtner, Oberbarbiere, Oberbaumeister und wie immer die Würdenträger heißen, die im königlichen Dienst oder dem eines Gottes auftreten, sie zeigen nur die große Arbeitsteilung, die Freude an Titeln und die entwickelte Bureaukratie. Niemals hören wir, daß die diesen Oberen untergebenen Handwerker und Beamten oder sonst irgend welche Leute zu Vereinen sich zusammentaten. Die Titel der Obergärtner, Oberbarbiere, Vorsteher u. s. w. beweisen es natürlich so wenig wie heute unsere Architekten, Oberärzte und Obermats, und die Richterkollegien — etwa der Gerichtshof der Dreißig aus dem mittleren Reich — haben nichts mit einem Verein zu tun.

Eine Ausnahme bildet nur die Geistlichkeit, die Kollegien der Priester an den einzelnen Tempeln, „die Beamtenschaft des Tempels". Sie hat eine Kasse und Einkünfte und bestimmte Satzungen für die Mitglieder, die in sich nach Rang und Würde fein abgestuft sind. Natürlich ist diese Geistlichkeit am Nil ebenso wie überall trotz allem Konservatismus der Veränderung unterworfen gewesen. Ihr Einfluß hat gewechselt; der Hochstand am Ende des neuen Reiches um 1000 v. Chr., wo der Ammonspriester an Stelle des letzten Ramessiden sich die Doppelkrone Ägyptens aufs Haupt setzt, ist ja bekannt, und früher wie später sehen wir Königsmacht und Priestermacht in stetem Antagonismus. Ihre Ordnung untereinander ändert sich; erst stehen die einzelnen Tempel gleichwertig nebeneinander, dann erhebt sich der Ammonstempel und seine Priesterschaft zu überragender Stellung und endlich sehen wir die Teilung der Tempel in drei Klassen; man spricht von Heiligtümern erster, zweiter, dritter Ordnung. Und gleichfalls wechselt der Zusammenhang mit dem Volk.[1] Kasten in strengem Sinne des Wortes, d. h. einen Zwang den Beruf des Vaters zu ergreifen oder nur im Kreise einer bestimmten

[1] Es handelt sich hier nur um die national-ägyptischen Priester. Von den griechischen Kulten, die in größerer Zahl erst mit den Ptolemäern ins Land kamen, können wir noch nichts aussagen; diese Priester werden ihren Kollegen im eigentlichen Griechenland ähnlich geblieben sein.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Kaste zu heiraten, hat es zu keiner Zeit gegeben; das haben uns zu Unrecht die Griechen glauben machen wollen.[1] Es ist aber leicht verständlich, daß der Sohn des landbauenden oder viehweidenden Fellachen wurde, was sein Vater war, Bauer oder Hirte. Und es ist denn auch gewöhnliches Herkommen von früh an, daß der priesterliche Beruf wie jeder andere viele Generationen hindurch in derselben Familie erblich blieb, und nur die Qualifikation wechselte, die zum Priesteramt berechtigte. So scheint in früher Zeit im alten Reich der priesterliche Stand im allgemeinen sich vererbt zu haben,[2] so sehen wir im neuen Reich Söhne von Beamten als Geistliche und wieder mehr als tausend Jahre später, in römischer Zeit, ist die Priesterqualifikation beider Eltern erforderlich; ist somit die Erblichkeit — aber nicht das Kastenwesen — durchgeführt.[3] Doch von diesen priesterlichen Berufsvereinen, dieser Beamtenschaft des Tempels führt keine Brücke zu der Innung der Müller mit ihrem Priester. Oder doch vielleicht?

Es ist schwanker und unsicherer Boden, den wir betreten; umgehen dürfen wir ihn nicht. Es scheint, daß die Priesterschaft nicht so uniform und einheitlich ist, wie sie dem ersten Blick sich darstellt, daß Urteile über die ganze Priesterschaft, wie das obige über die Qualifikation eingeschränkt werden müssen, da sie nicht auf alle „Priester" gleichmäßig anzuwenden sind. Aus bestimmten Epochen zum mindesten läßt sich neben der offiziellen Priesterschaft eine Laien- oder „Stundenpriesterschaft" nachweisen, Leute, die nicht volle Priesterqualität hatten, nicht nur Priester waren und doch für kirchliche Zwecke organisiert waren. Erman[4] kennzeichnet sie als „eine Bruderschaft frommer Laien, die allmonatlich einen aus ihrer Mitte zum Dienste ihres Gottes delegiert zu haben scheinen, während sie in corpore sich an den Prozessionen der großen Festtage beteiligten. Am Tempelvermögen und seinen Einkünften hatten sie keinen Teil und nur auf privater Frömmigkeit beruhte

[1] Erman, Aegypten 398; Wiedemann, le muséon 1886, les castes en Egypte; derselbe, Herodots II. Buch 573.

[2] Erman, Aegypten 392, 398.

[3] Wilcken, Archiv für Papyrusforschung 2, 11; Lumbroso Recherches sur l'économie politique 56. — Die Geschlossenheit des Priesterstandes stammt wohl aus der Zeit der Restauration unter Psammetich (7. Jahrh. v. Chr.). Für die Ptolemäerzeit kommen die Worte des Kanopusdekrets (Strack a. a. O. 38 Z. 26) in Betracht: εἰς δὲ τὴν φυλὴν ταύτην (die im Jahre 238 neuerrichtete 5. Phyle) καταλεχθῆναι τοὺς . . . ἱερεῖς . . . καὶ τοὺς τούτων ἐκγόνους εἰς τὸν ἀεὶ χρόνον. Damit ist ein erbliches Vorrecht, aber nicht ein unbedingtes Verbot für jeden Andersqualifizierten ausgesprochen.

[4] Erman, Aegypten 394; derselbe, Zeitschr. für ägypt. Sprache 1882 XX 162 „zehn Verträge aus dem mittleren Reich."

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

es, wenn ihnen die Bürger von Siut von den Erstlingen ihrer Felder ein Geschenk zukommen ließen". Bekannt ist sie ihm für das mittlere Reich, also vor 2000 v. Chr., ganz vereinzelt zur Zeit der 18. Dynastie (17. Jahrhundert) und wieder in ganz später Zeit. Mit der letzten ist wohl die römische Kaiserzeit gemeint, für die Krebs neuerdings auf Grund der Berliner Fayumpapyrus gleichfalls ähnliche Laienbruderschaften annimmt.[1]

Wir können von der ältesten wie jüngsten uns bis jetzt bezeugten Epoche dank den Fayumpapyrus ein etwas klareres Bild gewinnen.[2] Da sehen wir im mittleren Reich die Laienbruderschaften in vier Phylen geteilt, jede Phyle mit einem Phylarchen (Abteilungsvorsteher) und anderen Funktionären wie Tempelschreibern, Vorlesepriestern und Priestern für dies und jenes Sonderamt, die Bezahlungen oder Gebühren erheben. Sie wechseln monatlich ab im Dienst und, wie sichs im Heimatland des Papiers von selbst versteht, jede Phyle übergiebt der nachfolgenden ein neues Inventar mit den nötigen Übergabeurkunden.

„Es berichtet die vierte Abteilung des Tempels, die Laienpriesterschaft, die in diesem Monat abtritt. Sie sagen nämlich: Alle deine ... sind in Ordnung. Wir haben alles Tempeleigentum aufgenommen. Alles Tempeleigentum ist in Ordnung für die erste Phyle der Laienpriester des Tempels, welche in diesem Monat antritt.

Es berichtet die erste Abteilung der Laienpriester dieses Tempels, die in diesem Monat antritt. Sie sagen dies: Alle deine ... sind in Ordnung. Wir übernehmen alle Geräte des Tempels, alles Eigentum des Tempels in Ordnung von der vierten Phyle der Laienpriester dieses Tempels, die in diesem Monat abtritt. Der Tempel ist in gutem Zustande. (Folgt die Namensliste der neuantretenden Phyle.)

Leider lernen wir nicht, welchen Beruf diese monatlichen Laienpriester im zivilen Leben ausübten. Erman merkt noch an, daß die Stundenpriesterschaft zwar auch als Korporation Verträge abschlösse, wie die „Beamtenschaft des Tempels", aber es scheine, daß dieser Abschluß für die einzelnen Mitglieder keine bindende Kraft habe; es seien mehr freundschaftliche Abmachungen.

Die Laienbrüderschaft der römischen Kaiserzeit kennzeichnet sich nicht in einem sprechenden Namen. Alle heißen, so scheint es, unterschiedslos ἱερεῖς. Aber manches deutet daraufhin, „daß diese ‚Priester' ihr Amt ähnlich wie die altägyptischen Stundenpriester nur als Nebenbeschäftigung neben ihrer sonstigen Berufstätigkeit, wohl meist dem Landbau, betrieben". Ihre höchst mangelhafte Bildung, ihre geringe Ab-

---

[1] Krebs, Zeitschr. f. ägypt. Sprache, 1893, XXXI, 36.

[2] Für das mittlere Reich vergl. Borchardt, Zeitschr. f. ägypt. Sprache, 1899, XXXVII 89 „der zweite Papyrusfund von Kahun"; für die Kaiserzeit, Wessely, Denkschriften d. wien. Akad., 1902, XLVII, 97, „Karanis und Soknopaiou Nesos". Von letzterem Aufsatz geht Hauschildt unten aus, ohne diese Frage weiter zu berühren.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

sonderung von der Menge bei den Frohnden hob schon Krebs hervor. Es läßt sich jetzt leicht näheres anführen. Eine Frau heißt Στοτοῆτις ἱέρεια ἀπὸ κώμης, ein Mann ist Priester und ἡγούμενος κώμης. Leute, die als Priester bezeichnet werden, haben Eigenbesitz an Haus und Land, sind Pächter und Bebauer von Domanialland, treiben Handel mit Kamelen;[1] einer ist Matrose(?)[2] Und, was wichtiger ist, nur eine begrenzte Anzahl von Priestern sind im kaiserlichen Ägypten von der Kopfsteuer befreit, gehört zur privilegierten Klasse, zu der cives Romani, cives Alexandrini, die Honoratiorenfamilien der μητροπόλεις u. a. m. sich rechnen dürfen.[3] Kurz, eine Scheidung geht durch die ägyptische Priesterschaft der Kaiserzeit, der mit den Worten hohe und niedere Geistlichkeit nicht genügend Rechnung getragen wird. Aber nicht der von Wessely gewählte Ausdruck Priester-Bauer, sondern „Bauer-Priester, Händler-Priester" trifft den Kern; Laien sind es, die ab und zu als Priester auftraten, angegliedert an die Tempel — also Laieninnungen, wie wir sie suchen.

Der φθόνος θεῶν hat das Bild noch nicht von der Jahrhunderte Schleier ganz frei werden lassen. Gehört zu diesen Laienpriestern die πενταφυλία, gehören zu ihnen die ἡγούμενοι ἱερέων, die πρεσβύτεροι ἱερέων, die ἡγούμενοι πενταφυλίας, der ἡγούμενος συνόδου κώμης Βακχίαδος, wie die Papyrus und nach ihnen Krebs, Wessely, Hauschildt sie uns schildern? Stellen sie vielleicht die Masse der „Priester", die in den Urkunden uns entgegentreten, und ist die Zahl der eigentlichen Priester gar nicht so groß? Sind die eigentlichen Priester der verschiedenen Heiligtümer überhaupt in dieser Organisation mit einbegriffen?

Die Fragen weiß ich nicht zu beantworten oder nur mit Hilfe eines nicht einwandfreien Mittels, durch den Vergleich der zwei Laienpriesterschaften, aus dem mittleren Reich und dem kaiserlichen Ägypten. Zweitausend Jahre liegen dazwischen. Viel kann sich ändern in der langen Zwischenzeit und Gleiches wieder erstehen ohne inneren Zusammenhang. Hier scheint der Vergleich nicht zu kühn und muß gemacht werden, bis reichlichere Quellen sich uns erschließen. Zum Glück finden wir noch Hilfe. Ein Mittelglied läßt sich aufweisen, geeignet wenigstens einen Pfeiler der Brücke und zwar den wichtigsten zu bilden.

Borchard wie Krebs haben auf das große dreisprachige Priesterdekret des Jahres 238 v. Chr. hingewiesen,[4] überrascht von der Ähnlichkeit der

[1] Wessely a. a. O., 57 und 63 und passim.
[2] Pap. Oxyr. I, 86. 11; Wilcken, Ostraka I, 431 Anm. 3.
[3] P. M. Meyer, Heerwesen 113, 142; Wilcken, Ostraka I, 241.
[4] Lepsius, das bilingue Dekret von Kanopus (1866); Strack a. a. O., Anhang 38.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Priesterorganisation, die sich aus ihm für ihre Zeit und die der Ptolemäer ergibt. Der Hauptpunkt, die Einteilung der Priester, ist dieselbe. Hier wie dort Abteilungen (Phylen), und ganz dem Dekret entsprechend, das bekanntlich die Schaffung einer fünften Priesterphyle anordnet, sprechen die Borchardschen Texte von vier Phylen, die Krebsschen von fünf. Wie in der alten Zeit, so haben im Jahre 238 diese Abteilungen ihre Vorsteher (Phylarchen). Wie in der Kaiserzeit, so rechnet in der Königszeit das Priesterkind zur Phyle des Vorfahren. Ein Priesterausschuß ist in römischer wie ptolemäischer Zeit vorhanden, der mehr Verwaltungsgeschäfte besorgt als priesterliche Funktionen erfüllt, und hier wie dort wird er in jährlicher Wahl erneuert.[1] Natürlich bestehen auch Unterschiede und gerade bei dem Ausschuß findet sich einer, der hervorgehoben werden muß. Die Laienbruderschaft der alten Zeit hat überhaupt kein übergeordnetes Kollegium aus ihren Mitgliedern; dafür finden wir viele einzelne Funktionäre; diejenige der Kanopusinschrift hat ein Kollegium von βουλευταὶ, das schon vor 238 besteht und in diesem Jahre verstärkt wird; diejenige der Kaiserzeit hat πρεσβύτεροι. In der Ptolemäerzeit gibt jede Phyle fünf Buleuten zum Ausschuß, sie bilden eine richtige Vertretung ihrer Abteilung; in der Kaiserzeit ist dieser Ausschuß auf fünf Leute reduziert, der unabhängig von den Phylen irgendwie gebildet wird.[2] Hier also ist Leben im Organismus, doch nicht mehr. Dafür besitzt die Laienpriesterschaft des kaiserlichen Ägyptens einen eignen Namen πενταφυλία,[3] unter den Ptolemäern sind sie οἱ ἄλλοι ἱερεῖς, τὸ πλῆθος τῶν ἱερέων.[4] Doch diese Abweichungen, die Fortbildungen darstellen, sind nur geeignet die Übereinstimmung im Großen

[1] Für die römische Zeit s. u. Hauschildt S. 235 f. — Im Kanopusdekret hat der Ausschuß die Brotverteilung bei Festen (Z. 70).

[2] Hauschildt unten, S. 238.

[3] Oder sind unter ihm Priester und Laienpriester vereint, wie auch unter dem folgenden Ausdruck?

[4] Bei der offiziellen Aufzählung der Geistlichkeit zu Beginn des Kanopusdekretes (und ebenso im gleichartigen Rosettedekret, vergl. Strack, Anhang 69) werden genannt: οἱ ἀρχιερεῖς καὶ προφῆται καὶ οἱ εἰς τὸ ἄδυτον εἰσπορευόμενοι πρὸς τὸν στολισμὸν τῶν θεῶν καὶ πτεροφόραι καὶ ἱερογραμματεῖς καὶ οἱ ἄλλοι ἱερεῖς οἱ συναντήσαντες ἐκ τῶν κατὰ τὴν χώραν ἱερῶν. Diese (Z. 20 οἱ κατὰ τὴν χώραν ἱερεῖς) beschließen unter anderm die Schaffung und Angliederung einer fünften Phyle πρὸς ταῖς νῦν ὑπαρχούσαις τέτταρσι φυλαῖς τοῦ πλήθους τῶν ἱερέων τῶν ἐν ἑκάστῳ ἱερῷ. Es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß die titellosen Priester, die das Allerheiligste nicht betreten dürfen, die gesuchten Laienpriester sind. Das Wort πλῆθος im Sinne von Vereinigung, Verein, findet sich in Ägypten (s. u. S. 228 Anm. 7 und oben S. 216 Anm. 2), weiter in Rhodos und Teos (Ziebarth, griechisches Vereinswesen 138. 3); es hier in dieser Sonderbedeutung zu nehmen, liegt kein Grund vor.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

klar hervortreten zu lassen. Und als Resultat dürfen wir annehmen: es hat seit früher Zeit bis zur Kaiserzeit hinab[1] in Ägypten Bruderschaften im Anschluß an die Tempel und ihre Priester gegeben, in sich gegliedert und organisiert, deren Mitglieder als Priester bezeichnet in der Hauptsache einen bürgerlichen Beruf hatten. Die Abweichungen — die wir kennen — werden uns hindern, aus allem Bekannten ein Gesamtbild zu entwerfen. Im einzelnen zeitlich verschieden ist die Institution als Ganzes sich gleich geblieben und nach der frühen Zeit zu schließen, rechnen die eigentlichen Priester nicht zu dem πλῆθος ἱερέων, der späteren πενταφυλία.

Das Resultat bietet den Schlüssel zur Erklärung der Vereinslosigkeit im pharaonischen Ägypten. Ein Stück von der Wunderlichkeit des alten Kulturvolkes am Nil, das so gar nicht von dem sonst im Menschen tief wurzelnden Triebe nach Vereinigung ergriffen und regiert zu sein schien,[2] löst sich. Vereine, so sehen wir, hat es auch unter den Fellachen im ganzen Lande gegeben; denn daß dem Bauern im Delta und bei Assuan recht ist, was seinem uns besser bekannten Genossen im Fayum billig war, ist klar, und läßt sich auch durch Beweise erhärten. Aber die kluge Priesterschaft hat ihre Organisation frühzeitig in die Hand genommen, hat in kirchlichen Formen ad maiorem gloriam ihrer Götter unter Preisgebung ihres eigenen Standesnamen die Menge, oder wenigstens einen Teil an sich gefesselt, die Lust des Menschen an Vereinen und den dazu gehörigen Festen sich dienstbar gemacht. Führt von diesen Bruderschaften die mit den Tempeln und ihrer Priesterschaft unlöslich verbunden sind, der Weg zur Innung der Grobbäcker mit ihrem Priester und Ältesten? Ich glaube nicht. Ehe nicht die Papyrus uns lehren, daß die Gewerbe und Berufsarten als solche in den Prozessionen gingen und unter den „Priestern" sich von einander schieden,

[1] Eine Unterbrechung vor der Zeit der Ptolemäer ist gewiß möglich. Dann würde die Restaurationszeit der 26. Dynastie die alte Einrichtung wiederbelebt haben.

[2] Wie der Verfasser des „griechischen Vereinswesens" Ziebarth zu dem Satze kommt: „Ägypten, das gelobte Land für Handwerksgilden und Zunftzwang mit seinen zunftartig abgeschlossenen Kasten (S. 100)" ist mir ganz unklar, wenn er den Satz nicht auf das ptolemäische Ägypten einschränkt. Aus pharaonischer Zeit ist kein Beispiel angeführt. Die χοαχύται, die Totendiener von Memphis, haben gewißlich vor Alexander dem Großen ihres Amtes gewaltet, aber genauer kennen wir sie erst durch Papyrus aus dem 2. Jahrhundert v. Chr. Daß sie da eine Gilde bilden, ist möglich, aber nicht einmal wahrscheinlich. Ein Ausdruck wie ὁ δεῖνα καὶ οἱ μέτοχοι beweist es nicht; seiner bedienen sich auch die Pachtgesellschaften, die Wilcken für eine von Ptolemäus I eingeführte griechische Neuerung hält (Ostraka 536), vergl. Steuerdeklaration, Archiv I, 143, ἐγὼ καὶ οἱ μέτοχοί μου, wo ein kleiner Bauer spricht. Und vor Gericht kann natürlich eine solche Gesellschaft prozessieren.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

ist es nicht wahrscheinlich, liegt ein anderer Ursprung für unsere Grobbäcker und ihre Presbyter näher. Und diesen Beweis werden uns die Papyrus wohl immer schuldig bleiben.

Geradezu als Probe aufs Exempel aber erscheint es, daß die Ägyptischen Kaufleute (und Handwerker?) im Ausland, wo der Priester Macht nicht hinreichte, zum Verein sich zusammenschlossen. Im Piraeus ist eine Inschrift gefunden, der zufolge die Athener im Jahre 333 v. Chr. den Kaufleuten aus Kition erlauben, einen Platz zur Erbauung eines Heiligtum der Aphrodite zu erwerben, καθάπερ καὶ οἱ Αἰγύπτιοι τὸ τῆς Ἴσιδος ἱερὸν ἵδρυνται.[1]

Die Zeit unserer Inschrift — das Ende des dritten vorchristlichen Jahrhunderts — vereinfacht die weitere Untersuchung in erfreulichster Weise. Rom, die klassische Stadt für collegia, für die Handwerkerverbände des Königs Numa, scheidet aus. In der Zeit des zweiten punischen Krieges reicht der römische Einfluß in solchen Fragen nicht über Kap Malea nach Osten. Für die Interessen italischer Kaufleute ist der Krieg gegen den Seeräuberstaat der Illyrier an der nördlichen Adria geführt im Jahre 230 und 229, aber erst das Jahr 212 sieht römische Politik und römische Strategie in Griechenland tätig und mit dem ferneren Osten pflegt man am Tiber nur spärliche diplomatische Beziehungen. Damit entgehen wir einem Wust von Hypothesen, der bis jetzt auf allen Untersuchungen über das Vereinswesen des Ostens bleischwer lagerte. Wir haben es nur mit den östlichen Völkern zu tun auf der Suche nach dem Vorbild für die Bäckerinnung, und hier, selbst wenn wir von den Verhältnissen in Tyrus und Gaza mehr wüßten, als es der Fall ist, richtet sich der Blick für das ptolemäische Ägypten nächst den Ägyptern naturgemäß auf die Griechen.

Der Grieche in der Zeit seiner politischen Ohnmacht, wo ihn römischer Wille offiziell oder inoffiziell regiert, ist ein Vereinsmeyer erster Güte. Das höchst verdienstliche Buch Ziebarths[2] gibt die Beweise auf vielen Seiten und die lange Vereinsliste des Index macht es ohne Worte klar. Der Grieche, vordem ihn makedonische Lanzen und das Genie Alexanders zum Herren der östlichen Welt machten, ist es nur in beschränktem Maße. Die Zwischenzeit, die hellenistische Periode der Ale-

[1] CIA II, 168, Dittenberger sylloge[2] 551, Michel recueil 104.

[2] E. Ziebarth, Das griechische Vereinswesen 1896 (Preisschrift der Jablonowskischen Gesellschaft).

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

xandriden oder wie immer man jene Zeit von Alexander bis auf Roms Besitzergreifung nennen will, hat das Vereinswesen zur Blüte gebracht, zum Teil wohl erst geschaffen. Das ist der von selbst sich ergebende Schluß und ihn bestätigt unsere Inschrift. Merkwürdig hat man bis jetzt diesen Schluß verkannt[1] oder nicht genügend betont.

Es hat das griechische Vereinswesen eine eigentümliche Form, die fast allen Spielarten, in der es zu Tage tritt, gemeinsam ist oder wenigstens der weit überwiegenden Menge: die Verquickung mit einem Kult. Mit irgend einem Gott oder Heros steht fast jeder griechische Verein in näherer Beziehung ganz gleich ob er religiöse, wissenschaftliche, künstlerische, geschäftliche, gesellige Zwecke verfolgt. Er ahmt darin nur das Beispiel nach, das der größte Verein, der Staat, ihm gibt, der ohne inhärente Kirche nicht zu denken ist, ein Beispiel, das dieser wieder gelernt hat von seinen ursprünglichen, natürlichen Bestandteilen, den Familien, und das er übertrug auf seine künstlich geschaffenen Glieder. Die Polis wie die Phylen und Demen haben ihre Götter in Attika, und anderswo wirds nicht anders sein. „Es ist eben ohne sacralen Hintergrund ursprünglich keine Ordnung des sittlichen Lebens denkbar."[2]

Die ersten Jahrhunderte des letzten vorchristlichen Jahrtausends haben die πόλις, den Stadtstaat geschaffen, in dem das Griechentum seinen eigensten Ausdruck gefunden hat, über den es in Theorie und Praxis vor Alexander nicht hinausgekommen ist. Aufs engste gehört der πολίτης zur πόλις, mag sie bestehen oder vom Erdboden vertilgt sein durch den Feind wie Aegina und Messene, und ungern teilt das Volk seine Bürgerrechte dem Fremden mit. Viele, viele Städte sind in der großen Kolonialperiode von 750—550 gegründet, so daß sie wie ein Saum den Mittelmeerländern angewebt schienen nach einem alten Wort, nirgends ist es zu größeren Bildungen festerer Fügung gekommen und jede in festen Formen konstituierte Stadt zeigt die der πόλις inhärente Eigenschaft der Exclusivität von neuem. Mit dem hellenistischen Zeitalter wird es anders; die Stadt hat ihre beherrschende Rolle ausgespielt, das Reich tritt an ihre Stelle, die Freizügigkeit kommt gegenüber der engen Gebundenheit zur Geltung. Den Gründen nachgehen, hieße das Ziel aus den Augen verlieren und griechische Geschichte erzählen. Nur eins muß betont

[1] Schoemann-Lipsius, Griechische Altertümer, 1902, II 571; Francotte, l'industrie dans la Grèce ancienne, 1901, II 201.

[2] Usener, Über vergleichende Sitten- und Rechtsgeschichte. Sonderabdruck 1902, S. 39. — Schoemann-Lipsius II, 568. — Francotte, l'industrie dans la Grèce ancienne, 1901, II, 202. — Wilamowitz-Möllendorf, Antigonos von Karystos 276.

16. 8. 1903.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

werden. Es verändert sich in der Geschichte nichts über Nacht wie im Märchen. Das ganze Jahrhundert vor Alexander und mehr als dies haben dem Resultat vorgearbeitet, das die hellenistische Periode zeitigt. Innere Revolution und äußere Kriege haben die Griechen zu vielen Tausenden aus ihren πόλεις flüchtig gemacht, so daß man um 350 ein besseres und größeres Heer aus denen rüsten konnte, die heimatlos in Griechenland umherirrten, als aus denen, die in den einzelnen Staaten als Bürger lebten.[1] Die wirtschaftliche Entwicklung trieb zum Großbetrieb und große Handelsstädte wie Athen öffneten wenigstens ihre Stadttore für fremde Industrielle und Kaufleute, wenn sie auch nach schlechter alter Sitte das Bürgerrecht ängstlich für die ihrigen weiter reservierten.

Was soll der Exkurs? Ich habe oben gesagt, das griechische Vereinswesen sei erst nach Alexander zu stärkerer Blüte gekommen. Die obigen Bemerkungen liefern die Erklärung; auf den Trümmern der πόλις im größern Verband der Reiche erwächst der Verein. Und wie die πόλις langsam zergeht, so erstarkt langsam das Vereinswesen. Sieht man, wie billig, ab von Familienkulten und -Genossenschaften sowie von politischen Klubs, so sind in die zweite Hälfte des 5. Jahrhunderts und in das 4. Jahrhundert die Anfänge des privaten Vereinswesens zu legen. Die θίασοι, die ernstgemeinten Kultvereinigungen wie die fröhlichen Eß- und Trinkklubs mit offizieller religiöser Maske reichen mit Zeugnissen bis mindestens an den Anfang des 4. Jahrhunderts v. Chr.,[2] in Wahrheit wird mancher θίασος älter sein. Die wissenschaftlichen und künstlerischen Vereine sind nicht viel jünger und werden kaum weit über die gefundene Grenze hinausgehen. Für die Handelsgilden und Handwerkerverbände — auch sie später zum Teil religiös organisiert — glaubt einer der besten Kenner ungefähr die gleiche Entstehungszeit annehmen zu sollen[3] und sucht aus den Inschriften Vereine von Ärzten — sie gehören nach der Ansicht der Alten zu den δημιουργοί — in Kos und Athen, sowie Spuren von Töpfer-, Schmiede-, Walkergilden zu erweisen. Dem ist widersprochen worden und wohl mit Recht.[4] Bis jetzt beweisen die Inschriften nur die Existenz dieser Berufsarten und zeigen, daß ihre Vertreter ad hoc sich vereinigen, aber für Korporationen oder Bruderschaften liegt aus so früher Zeit bis jetzt kein Beweis vor. Damit ist

---

[1] Isokrates V, 96 („Philippos" aus dem Jahr 346).

[2] Foucart, des associations religieuses chez les Grecs (1873) S. 55 f. Ziebarth a. a. O. 36.

[3] Ziebarth.

[4] Schoemann-Lipsius II (1902), 571; Francotte II, 200ff.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

nicht gesagt, daß wir durch neue Funde nicht eines Tages eines Besseren belehrt werden können, und Handelsgilden zum mindesten lassen sich schon heut nachweisen, nur nicht da, wo man sie bis jetzt gesucht hat, im Bereich der πόλις, sondern auswärts, wo man den griechischen Kaufmann wohl schätzte, aber die Macht besaß die πόλις-Konstituierung zu hindern — in den alten Kulturländern. Babylon und die phönizischen Städte versagen bis jetzt. Vom Ägypten des Pharaos Amasis, des Philhellenisten, erzählt aber Herodot:[1] Φιλέλλην δὲ γενόμενος ὁ Ἄμασις ἄλλα τε ἐς Ἕλλήνων μετεξετέρους ἀπεδέξατο, καὶ δὴ καὶ τοῖσι ἀπικνευμένοισι ἐς Αἴγυπτον ἔδωκε Ναύκρατιν πόλιν ἐνοικῆσαι· τοῖσι δὲ μὴ βουλομένοισι αὐτῶν οἰκέειν, αὐτοῦ δὲ ναυτιλλομένοισι, ἔδωκε χώρους ἐνιδρύσασθαι βωμοὺς καὶ τεμένεα θεοῖσι. τὸ μὲν νῦν μέγιστον αὐτῶν τέμενος καὶ ὀνομαστότατον ἐὸν καὶ χρησιμώτατον, καλεύμενον δὲ Ἑλλήνιον, αἵδε πόλιές εἰσι αἱ ἱδρυμέναι κοινῇ, Ἰώνων μὲν Χίος καὶ Τέως καὶ Φώκαια καὶ Κλαζομεναί, Δωριέων δὲ Ῥόδος καὶ Κνίδος καὶ Ἁλικαρνησσὸς καὶ Φάσηλις, Αἰολέων δὲ ἡ Μυτιληναίων μούνη· τουτέων μέν ἐστι τοῦτο τὸ τέμενος, καὶ προστάτας τοῦ ἐμπορίου αὗται αἱ πόλιές εἰσι αἱ παρέχουσαι· ὅσαι δὲ ἄλλαι πόλιες μεταποιεῦνται, οὐδέν σφι μετεὸν μεταποιεῦνται. χωρὶς δὲ Αἰγινῆται ἐπὶ ἑωυτῶν ἱδρύσαντο τέμενος Διὸς, καὶ ἄλλο Σάμιοι Ἥρης καὶ Μιλήσιοι Ἀπόλλωνος.

Wie man sich die Aegineten, Samier, Milesier mit ihren Heiligtümern anders denken soll denn als religiös konstituierte Handelsgilden, ist nicht wohl einzusehen.[2] Sie bieten das Gegenbild älteren Datums der Ägypter im Piräus.

Laienbruderschaften auf der einen Seite, eng mit der Priesterschaft in Ägypten verbunden seit alter Zeit, daneben keinerlei Innung oder

[1] Herodot II, 178.

[2] Gaius (Digest. 47, 22.) hat uns ein Solonisches Gesetz bewahrt, das nach Wilamowitz (Antigonos aus Karystos 278) folgenden Wortlaut hat: ἐὰν δὲ δῆμος ἢ φρατέρες ἢ ὀργεῶνες ἢ γεννῆται (ἢ ἱερῶν ὀργίων ἢ ναῦται codd.) ἢ cύccιτοι ἢ ὁμοτάφοι, ἢ θιacῶται ἢ ἐπὶ λείαν οἰχόμενοι ἢ εἰc ἐμπορίαν, ὅτι ἂν τούτων διαθῶνταί <τινεc> πρὸc ἀλλήλουc, κύριον εἶναι, ἐὰν μὴ ἀπαγορεύῃ τὰ δημόcια γράμματα. Daraus wäre die Existenz von Kultvereinen um 600 zu folgern. Eine Handelsgilde aber folgt daraus so wenig wie eine Kapereigilde. Mit ἐπὶ λείαν οἰχόμενοι ἢ εἰc ἐμπορίαν sind Gesellschaften ad hoc gemeint. Doch ist die Zeit dieses altattischen Vereinsgesetzes mir sehr fraglich. Ich könnte mir wohl denken, daß es im letzten Jahrzehnt des 5. Jahrhunderts bei den Verfassungsrevisionen entstand, wo man zur πάτριος πολιτεία vor Kleisthenes zurückgehen wollte. Die sorgsame Vermeidung seiner Volkseinteilung in Phylen und Demen spricht dafür. Wäre dem so, so würde das Schweigen über Handwerkerverbände, Handelsgilden, Künstlervereine wohl ihr Nichtbestehen um 400 wahrscheinlich machen.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Gilde — Vereine verschiedener Art, meistens religiös organisiert, auf der andern Seite, seit dem ausgehenden fünften Jahrhundert in fortschreitender Entwicklung, das ist das Bild etwa um 323 v. Chr., als Ptolemäus I sich zum Herren Ägyptens machte. Handelsgilden der Griechen glaubten wir in den ungriechischen alten Kulturländern annehmen zu dürfen, vielleicht auch in den großen Handelsplätzen jener Zeit wie Athen, Handwerkergilden gab es nicht. Wie sieht es aus unter den Ptolemäern?

Die Staatsform des ptolemäischen Ägyptens ist die absolute Monarchie. Der König regiert uneingeschränkt. Das Söldnerheer stützt ihm den Thron, ein Heer von Beamten führt seine Anordnungen für die Verwaltung aus. Selbständigkeit, Autonomie gibt es nicht am Nil. Mit Ptolemais in Oberägypten ist einmal ein schwacher Versuch vom König gemacht, eine griechische πόλις dem absoluten Regiment einzufügen,[1] Alexandrien wie auch wohl Naukratis genießen Vorrechte, ihre Bürgerschaft ist wie die attische in Phylen und Demen geteilt, an dem Absolutismus der monarchischen Gewalt ändert es nichts.

Das ist durchaus das Regierungsprinzip der Pharaonen. Aber die makedonischen Könige, deren erstem ein athenischer Staatsmann bei der Einrichtung des eroberten Landes zur Hand ging,[2] haben den griechischen Einschlag in der Bevölkerung nicht vergessen, haben ihrem menschlichen Bedürfnis sich zusammenzutun, um gemeinsam zu raten und zu taten, Rechnung getragen. Das Vereinsleben blüht am Nil, seit griechische Herrscher dort regieren, und ebenso in dem eng zum Kernland gehörigen Kypros. Alle Arten Vereine finden wir, und die meisten von ihnen, wenn nicht alle, sind in religiösen Formen konstituiert.[3] So gibt es reinkultliche Vereine, θίασοι, für die das Opfer aber wohl nur der Beginn der Schmauserei ist,[4] und solche die ihren gesellschaftlichen Charakter im Namen deutlich aussprechen,[5] wissenschaft-

---

[1] Bull. corresp. héllen. 1897, XXI, 189. Die Inschriften sind wiederholt im Archiv für Papyrusforschung I, 202 f.

[2] Demetrius von Phaleron, der zehn Jahre lang als προστάτης Athens Staatswesen geleitet hat, geht 297 an den Hof des Ptolemäus und hat bei ihm bis zu des Königs Tod 283 in hohen Ehren gestanden. (Vergl. Pauly-Wissowa s. v. Demetrios.)

[3] Lumbroso, ricerche Alessandrine in den Memorie Real. acad. di Torino, XXII, 78, „dei sodalici alessandrini", der aber im Jahre 1871 noch nicht viel bringen konnte. — Ziebarth, Vereinswesen passim (Index s. v.) — Wilcken Ostraka I, 331. — P. M. Meyer, Heerwesen passim.

[4] Athenäus 5, 197; Plutarch, Kleomenes 34, 1; Strack Dynastie, Anhang 76.

[5] γελοιασταί am Ende des 3. Jahrhunderts, Athenäus 6, 246; σύνοδος ἀμιμητοβίων,

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

liche,[1] künstlerische,[2] militärische teils landsmannschaftlicher Art, teils garnisonsweise geeint,[3] Vereine junger Männer,[4] Handelsgilden,[5] Ackerbauer-[6] und Handwerkervereine.[7] Für die letzten sind nun und für die ganze Epoche unsere braunen Brotbäcker die klassischen Zeugen. Denn das versteht sich von selbst, wenn es die Innung der Grobbäcker im Ptolemäerreich früher Zeit in der Landeshauptstadt gibt, so stehen ihr zur Seite die Innungen der Walker und Wäscher, der Schuster und Schneider, kurz aller Gewerbe. Und daß das Innungswesen nicht nur auf die Großstadt an der See beschränkt war, dafür können die organisierten Konditorgenossen aus dem Fayum und die Tischler aus Oberägypten als Zeugen auftreten, wenn wir sie auch erst aus frührömischer Zeit kennen. Damit ist viel gewonnen. Die alte Streitfrage, ob die Handwerkervereine griechisch oder römischen Ursprungs seien, die mit merkwürdiger Beharrlichkeit günstig für Rom beantwortet wurde, ist

cύνοδοc cυναποθανουμένων, Plutarch, Antonius 28 und 71; vergl. Lumbroso, l'Egitto dei Greci e dei Romani[2] (1895), 74.

[1] z. B. Museion in Alexandrien, Strabo 794C. Vergl. Lumbroso, ricerche, Sonderabdruck 82; Ziebarth 73.

[2] Inschriften aus Ptolemais, Strack Anhang 35, 36 — aus Kypros ebenda 119—121.

[3] Strack 77, 95, 108, 112, 117, 120, 124, 161, Bull. corr. hell. XX, 177 meist aus Kypros; vergl. P. M. Meyer, Heerwesen 93, 95 und oben S. 216 Anm. 2.

[4] Strack 142, 143 — auf Kypros 98, 120.

[5] ἡ cύνοδοc τῶν ἐν Ἀλεξανδρείᾳ πρεcβυτέρων ἐγδοχέων (d. h. Spediteure), Strack 115, 118 (Steine auf Delos gefunden aus der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts v. Chr.).

[6] ἡ cύνοδοc τῶν cυνγεούχων aus Alexandrien. Erwähnt von Botti, catalogue du musée d'Alexandrie[2] 259, 24 als der Ptolemäerzeit angehörig (Jahr 20 eines Königs). Die Inschrift findet sich: Rivista egiziana 1893, V, 244, Botti; Ziebarth a. a. O. 213 mit merkwürdiger Verkennung der Worte; Archiv I, 209, 25. — Heranziehen kann man eine Inschrift aus Alexandrien aus dem Jahr 25 oder 27 n. Chr., wo ἡ cύνοδοc γεωργῶν Καίcαροc genannt ist. Ziebarth 213; Botti a. a. O. 266, 64.

[7] Mit dem Beweis für die letzte Klasse stand es allerdings schlecht bis jetzt und P. M. Meyers Behauptung (Heerwesen 49), daß die Gewerbetreibenden und Handwerker des Fayum Zünfte und Gilden bilden, war reichlich kühn. Wir hatten bezeugt nur τὸ πλῆθοc τῶν ἀπὸ τοῦ Ἀρcινοείτου καθαρουργῶν καὶ πλακουντοποιῶν aus dem Fayum vom Jahre 3 n. Chr., und οἱ ἀπὸ Πτολεμαίδοc τέκτονεc πρεcβύτεροι mit Priester aus Oberägypten vom Jahr 46 n. Chr. (Lumbroso, recherches 134. — Ziebarth 213, erwähnt Botti catal.[2] 263, 47, „en souvenir des envoyés de Ptolémais". Sollten die Zimmerleute nicht dastehen?), beide erst aus römischer Zeit. Was sonst als Beweis vorgebracht wurde, war nicht zwingend. So die besondern Begräbnisplätze der Schuster und Leichenbalsamierer, die Pap. griech. Par. 5 nennen soll (cκυτέων τοῦ Παθυρίτου, ταριχεύτων τῶν ἐκ τοῦ Κοπτίτου) und durch die eine gildenartige Geschlossenheit der beiden Gewerbe sich ergäbe, so die Straßennamen (Leineweberstraße, Fischerstraße), so die Titel ἱcτωνάρχηc ἀρχονηλάτηc (Wilcken, Ostraka I, 331). Daß hier auch andere Erklärungen zulässig sind, braucht wohl nicht ausgeführt zu werden. Für die Choachyten, die Ziebarth a. a. O. 100 heranzieht, s. o. S. 222 Anm. 2.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

aus der Welt geschafft. Griechischer Ursprung ist sicher und wieder rächt sich, daß man gemeinhin nur bis Alexander griechische Geschichte lernt, um sie bei dem Einwirken der Römer wieder aufzunehmen. Als ob nicht gerade die zwischenliegende Zeit, die Königreiche der Alexandriden die Grundlage für den ganzen späteren Bau gelegt hätten. Die alte Streitfrage ist erledigt; fast wandelt einen die Lust an, den Spieß umzudrehen und die angeblich aus Königs Numa Zeit stammenden römischen Handwerkerkorporationen nach der Glaubwürdigkeit ihres Ursprungszeugnisses zu fragen? Es ist nicht alles wahr, was man aus römischer Königszeit uns berichtet. Doch hat die naheliegende Annahme, daß im Osten und Westen diese Innungen frei von einander entstanden sind, die Wahrheit wohl auf ihrer Seite.

Etwas anderes fordert noch Antwort. Hat König Ptolemäus — unter den ersten vier haben wir die Auswahl — nur den Griechen einen Gefallen getan, und ihre Organisation ohne weitere Absicht auf die Fellachen übertragen lassen? Ich denke nicht, und glaube, daß hier ein Schachzug gegen die Priesterwelt sich zu erkennen gibt, der würdig jener genialen Finanzoperation des zweiten Königs an die Seite tritt, durch die den Priestern die materielle Unterlage ihrer Macht genommen wurde, ohne daß sie murren durften. Seit der Auffindung des sog. Revenue-Papyrus[1] können wir die letztere würdigen. Die Tempel hatten von früher her reiche Einkünfte aus einer Ertragsabgabe gewisser Pflanzungen in Ägypten wie Rebländer und Nutzgärten. Im jahre 264 bestimmte der König, daß seine jüngst zur Göttin erhobene verstorbene Schwester-Gemahlin Arsinoe, cύνναoc θεά in den Tempeln der alten ägyptischen Gottheiten werden und ihrem Kult die Quote fortan zu gute kommen solle. Die Verwaltung und Einziehung des Ertrages übernahmen die königlichen Behörden.[2] Mit andern Worten, die Steuer floß in des Königs Kasse fortan statt in die Tempelkassen und die Priesterschaften wurden finanziell vom Fiskus abhängig. Aber die Macht über die Menge hatten sie noch, und sie auszuüben und zu behaupten war die Laienpriesterschaft das geeignete Mittel. Und was war der Erfolg energisch durchgeführter Vereinsgründungen nach griechischem Muster unter den Fellachen? Zweifellos die Emanzipierung der Bevölkerung von der Priesterschaft, ein Ziel aufs innigste zu wünschen für den Fremdherrscher am Nil, und das Mittel war des großen Zieles wert.[3] Das Ziel ward

[1] Grenfell-Mahaffy, Revenue Laws of Ptolemy Philadelphus.

[2] Wilcken, Ostraka I, 134.

[3] Die Auffindung des alexandrin. Steins hat die Dunkelheit etwas gelichtet, die

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

nicht erreicht, wenn bis hierhin die Quellen richtig interpretiert sind; die Laienpriesterschaft in der Rosettana, dem Dekret der ecclesia triumphans, gegeben unter der Regierung des Kindes Ptolemäus V. Epiphanes, und die Laienpriesterschaft der römischen Papyrus spricht dagegen. Daß es nicht einmal ins Auge gefaßt sei, ist damit nicht gesagt.[1]

Die kleine Weihung der Grobbäcker aus Alexandrien hat mehr gelehrt als ihr erster Anblick vermuten läßt. Die Berechtigung, sie in dieser Zeitschrift zu besprechen, habe ich noch zu erbringen. Ich entnehme sie dem Kollegium der πρεcβύτεροι.

Hauschildt hat dargelegt, daß im Fayum der römischen Kaiserzeit der Ausschuß des Priesterkollegiums wie der der Dorfgemeinde οἱ πρεcβύτεροι genannt wird, daß dieser Name ein Titel, unabhängig vom Alter des Inhabers, ist, und daß er nicht nur kollektivistisch gebraucht wird, sondern im Singular dem einzelnen Ausschußmitglied zukommt ὁ δεῖνα πρεcβύτεροc τῆc κώμηc. Er hätte für seine Zeit noch aus dem Jahre 109 n. Chr. den Ausschuß der Weber zitieren dürfen „οἱ πρεcβύτεροι γέρδιοι", zumal diese Ältesten einen Speiseraum haben,[2] der noch im Fayum im Grundriß in Augenschein genommen werden kann.

Die πρεcβύτεροι τῶν ὀλυροκόπων führen uns zwei volle Jahrhunderte weiter zurück. Ich gebe im Folgenden eine Liste der mir überhaupt bekannten „Ältesten" aus ptolemäischer Zeit, nebst einer zeitlich nahestehenden aus der römischen Kaiserzeit.

	Zeit v. Chr.	Citat	Beleg
1	255	Πέμψαc καὶ οἱ πρεcβύτεροι (οἱ παρεcτηκότεc)	Flinders Petrie Pap. II, 4.
2	Zwischen 217—205	οἱ πρεcβύτεροι τῶν ὀλυροκόπων	unsere Inschrift
3	157	οἱ ἀπὸ τόπου πρεcβύτεροι	Grenfell, greek Pap. I, 11 (1) 20, (2) 27
4	2. Jahrh.	οἱ ἐκ τῆc κώμηc πρεcβύτεροι	Amherst Pap. II, 30

über der Entwicklung des Vereinswesens lag. Erst wenn viel mehr Nachrichten aus Alexandrien und vor allem aus Antiochien, Seleucia u. s. w. vorliegen, wird man es voll verstehen.

[1] Vielleicht verfolgte man bei der Schaffung der 5. Priesterphyle ἡ προcονομαcθήcεται πέμπτη φυλὴ τῶν Εὐεργετῶν θεῶν dasselbe Ziel. (Kanopusdekret 24); vielleicht aber ist hier auch ein Gegenzug der Priester zu erblicken.

[2] Grenfell-Hunt, Fayum towns and their papyri 1900, S. 54. Kalkstein aus Harit: διπνητήριον πρ|εcβυτέρων γερδίων, ἐπὶ Νεφερῶ|τοc τοῦ Κεφαλᾶτοc φροντιcτοῦ. |Ἥρων ἔγραψεν ἐ|π ἀγαθῷ. (ἔτουc) ιβ Τραιανοῦ Καίcαροc | τοῦ κυρίου, Φαρμοῦ θι ς.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

	Zeit v. Chr.	Citat	Beleg
5	Zwischen 125—116	ἡ σύνοδος τῶν ἐν Ἀλεξανδρείᾳ πρεσβυτέρων ἐγδοχέων	2 Inschriften, Bull. corr. hell. XI, 249, 252 = Strack, Dynastie 115, 118
6	117	οἱ πρεσβύτεροι τῶν γεωργῶν	Tebtun. Pap. 40[1]
7	114	Inspizierung des Dammes durch κωμογραμματεὺς σὺν Ὥρωι κωμ(άρχηι) καὶ Πάτανι καὶ ἄλλοις πρες(βυτέροις) τῶν γεω(ργῶν)	Tebtun. Pap. 13
8	113	Klage an den κωμογραμματεὺς παρὰ τοῦ κωμάρχου καὶ τῶν πρεσβυτέρων τῶν γεω(ργῶν)	Tebtun. Pap. 48
9	112	κωμάρχης καὶ οἱ πρεσβύτεροι τῶν γεωργῶν	Tebtun. Pap. 50
10	2/1 Jahrh.	πρεσβύτεροι τῶν γεωργῶν καὶ οἱ ἄλλοι οἱ τὰ βασιλικὰ πραγματευόμενοι	Grenfell, greek Pap. II, 37, 4
11	2/1 Jahrh.	ὁ πρεσβύτερος τῆς κώμης	Pap. Leiden A.
12	Zwischen 36—30	οἱ ἀπὸ Διοσπόλεως τῆς μεγάλης ἱερεῖς τοῦ μεγίστου θεοῦ Ἀμονρασωνθὴρ καὶ οἱ πρεσβύτεροι καὶ οἱ ἄλλοι πάντες	CJ Gr. 4717
13	46 n. Chr.	οἱ ἀπὸ Πτολεμαΐδος τέκτονες πρεσβύτεροι	Inschrift aus Alexandrien, Ziebarth, Vereinswesen 213

Die Liste ist an sich nicht groß, und schrumpft bei Zusammenfassung des Gleichartigen noch bedeutend zusammen. Οἱ ἀπὸ τοῦ τόπου πρεσβύτεροι sind allerdings nicht dieselben wie οἱ ἐκ τῆς κώμης πρεσβύτεροι; denn im τόπος (τοπαρχίαι) liegen die κῶμαι, so daß die erstgenannten πρεσβύτεροι vornehmerer Art sind. Aber schwerlich wird man den Nichtbauern der kleinen Dörfer unrecht tun, wenn man οἱ ἐκ τῆς κώμης πρεσβύτεροι mit οἱ πρεσβύτεροι τῶν γεωργῶν gleicht. Das darf trotzdem nicht zu dem Schluß verleiten, daß die Institution der Presbyter wenig verbreitet unter den 7 Millionen Untertanen der Ptolemäer am Nil gewesen sei. Es muß immer wieder betont werden, daß wir von der Hauptstadt Alexandrien mit ihren 300000 Einwohnern und den andern größeren Städten erst in neuester Zeit einige dürftige Kunde erhalten. Kaufleute, Handwerker, Bauern sind vertreten mit ihren „Ältesten", die letzteren mit den zahlreichsten Beispielen. Nicht etwa weil von ihnen die Institution ausgeht und sie bei ihnen am meisten verbreitet ist, sondern weil die Quellen, aus denen wir schöpfen, die Papyrus, aus den ländlichen Gemeinden stammen. In wie weite Kreise die Presbyter Eingang gefunden haben, wissen wir also nicht. Nur eins steht fest, es fehlen die Soldaten und die Geistlich-

[1] Sie werden zusammengenannt mit dem ἐπιστάτης τῆς κώμης, dem ἀρχιφυλακίτης und dem κωμογραμματεύς.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

keit.[1] Oder ist das schon zu viel behauptet? Ziebarth hat zu unseren πρεσβύτεροι ἐγδοχεῖς und πρεσβύτεροι τέκτονες die Bemerkung gemacht,[2] daß aus der Bezeichnung πρεσβύτεροι sich zum mindesten noch ein gleicher Verein in derselben Stadt erschließen lasse. Mit andern Worten die Spediteure und Tischler müssen wir streichen; es handelt sich gar nicht um Älteste, sondern um zwei oder mehrere Vereine, die geschieden werden wie Brüder, πρεσβύτερος-νεώτερος. Das wäre eine traurige Einbuße und unsere Grobbäcker stiegen noch höher im Ansehen; sie wären unici neben den Bauern. Aber es ist nicht so, wie Ziebarth es sich denkt; πρεσβύτεροι und νεώτεροι, seniores und iuniores, sind die natürlichen Teile eines und desselben Vereins. Die jüngeren Spediteure und Tischler kennen wir noch nicht inschriftlich, aber als in der oberägyptischen Stadt Ptolemais im 3. Jahrhundert v. Chr. eine Änderung des Wahlmodus Platz greifen soll,[3] da erregen οἱ νεώτεροι καὶ οἱ ἄλλοι πολῖται einen Krawall. So gut wie diese νεώτεροι Bürger von Ptolemais sind, zusammen mit andern, so gut gehören die πρεσβύτεροι ἐγδοχεῖς in einen Verein mit andern jüngern Spediteuren. Der Sprachgebrauch der Papyrus aus römischer Zeit, wo die πρεσβύτεροι ἱερεῖς πενταφυλίας, πρεσβύτεροι ἱερεῖς πρώτης φυλῆς neben den πρεσβύτεροι τῶν ἱερέων stehen, bestätigt diese Auffassung durchaus. Und daß im allgemeinen nur die Älteren ausgezeichnet sind, die andern die Masse der Vereinsmitglieder ohne weitere Bezeichnung bilden, ist nur in der Ordnung.

Die πρεσβύτεροι τέκτονες wie die πρεσβύτεροι τῶν ὀλυροκόπων haben einen ἱερεύς, wahrscheinlich gehört er selbst zu ihnen. Die religiöse Form des griechischen Vereins ist also in diesen aus griechischen Städten stammenden Handwerkergilden gewahrt. Die πρεσβύτεροι τῆς κώμης — es findet sich auch ὁ πρεσβύτερος τῆς κώμης (Pap. Leyd. A.) — und ebenso wohl die des τόπος haben keinen Priester; er ist auch nicht zu erwarten bei ihrer engen Verbindung mit der eigentlichen Priesterschaft. Die Institution selbst der „Ältesten" gewinnt allmählig an Boden. Das wird man aus dem Nebeneinanderbestehen der beiden eben besprochenen Ausdrucksweisen schließen dürfen; man empfand den Wortsinn hier mehr, dort weniger. Bewiesen wird es durch die πρεσβύτεροι ἱερέων der Kaiserzeit, die diesen Namen, allerdings mit Änderung der Institution für den der βουλευταὶ ἱερεῖς ptolemäischen Regimentes eingetauscht haben.

Das etwa ist das Tatsächliche. Eine Reihe von Fragen drängt

[1] Der Priesterausschuß der Phylen im Kanopusdekret heißt οἱ εἴκοσι (πέντε) βουλευταὶ ἱερεῖς und wird jährlich gewählt.

[2] Ziebarth, Vereinswesen, 30, 213. [3] Bull. corr. hell. XXI, 189 = Archiv I, 202, 4.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

heran. Waren die πρεσβύτεροι wirklich die Ältesten, oder ist ihr Name auch hier zwei bis drei Jahrhunderte vor Christi Geburt ein bloßer Titel, damals als in der vornehmen Welt gleichfalls die Lust an Orden und Titeln sich breit machten und dem Geschmack vom König Rechnung getragen wurde? Woher stammt der Name? Was ist mit ihm bezweckt, hat der ewig geldgierige Hof der Ptolemäer in dieser Institution eine Erleichterung bei seinen Steuerforderungen erblickt, oder liegt überhaupt keine Absicht zu Grunde, und hat sich dies Kollegium in den Vereinen von selbst gebildet? Wie werden sie ernannt, wie lange amtierten sie und worin bestanden ihre Geschäfte? Die Antworten stellen sich nur spärlich ein und müssen für jedes Presbyterkollegium gesondert gegeben werden, die nicht unter einander gleich eingerichtet sein müssen. Am meisten wissen wir noch von den Dorfältesten mit ihrem Dorfschulzen an der Spitze, die im Verein mit dem etwas höherstehenden Dorfschreiber ihre Angelegenheiten, Frohnden und Steuern, besorgen;[1] eine genauere Ausführung gehört nicht hierher. Nur eins sei noch betont. Πρεσβύτεροι kommen im griechischen Vereinsleben außerhalb Ägyptens so gut wie gar nicht vor, wenn man wie billig von den πρεσβύτεροι als Verein im Gegensatz zu dem Verein der νέοι absieht, die sonst auch γέροντες sich nennen. Ziebarths Sammlung weist nur ὑμνωδοὶ πρεσβύτεροι aus Nikopolis in Thrakien und in Tanais πρεσβύτερος als Amtsbezeichnung auf. Beides aus späterer Kaiserzeit, so daß von Entlehnung oder Nachahmung nicht die Rede sein kann. Sowie die Förderung des Vereinswesens und die Ausdehnung auf die einheimische Bevölkerung bewußt von den ersten Ptolemäern zu politischen Zwecken ins Werk gesetzt ist, so ist die Schaffung dieses Ältesten-Ausschusses von ihnen ausgegangen. Ob Demetrius von Phaleron, der in seiner Heimat die Institution der Ephebie neu organisiert hatte, von hier die Anregung mitgebracht hat oder ob die Syssitien Kretas und Spartas das Vorbild abgaben, darüber gibt es nur Vermutungen. Von Makedonien, dem Heimatland des Ptolemäus wissen wir gar nichts, von den Eindrücken, die er auf den langen Feldzügen Alexanders im Osten empfing, auch nicht. Hier heißt es sich bescheiden. Nur weitere Funde können die Kenntnis von den πρεσβύτεροι über die letzten drei Jahr-

[1] Weit höher steht der κωμογραμματεὺς aber nicht. In römischer Zeit wenigstens vertreten ihn die πρεσβύτεροι gelegentlich. Berl. Pap. aus 2. Jahrh. n. Chr. BGU. I, 6, Wilcken, Hermes XXIII, 598 <οἱ γ καὶ οἱ λοιποὶ πρεσβύτεροι διαδεχόμενοι καὶ τὰ κατὰ τὴν κωμογρ(αμματείαν) κώμης Μούχεως.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

hunderte v. Chr. hinaus fördern, über die Zeit, in der sie, wie wir jetzt wissen, eine so große Rolle in dem bürgerlichen Leben der Menschen am Nil spielten. In betreff des Urchristentums aber reicht unser Material zu dem vollgültigen Schluß, daß seine Institution der Presbyter sich durchaus an die im Lande gang und gäbe Sitte anschloß, und daß es mit ihr ganz unauffällig sich in die Reihe der übrigen Vereine einreihte.

[Abgeschlossen am 30. Juli 1903.]

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

ΠΡΕΣΒΥΤΕΡΟΙ
in Ägypten im I—III Jahrhundert n. Chr.

Von **H. Hauschildt** in Bonn.

Das Fayûm, der arsinoïtische Gau des ptolemäischen Reiches, hat uns in den letzten Jahrzehnten reichste Papyrusfunde beschert. Dort lag auch in dem von der zwölften Dynastie um die Mitte des III. Jahrtausends v. Chr. künstlich geschaffenen Moerissee die Insel des Gottes Soknopaios mit einem Tempel desselben und einer zugehörigen κώμη.[1] Aus diesem Orte gerade haben wir Papyri in solcher Menge erhalten, daß C. Wessely, der Direktor der Papyrussammlung des Erzherzogs Rainer, die einen beträchtlichen Teil des weit über 1000 Stücke zählenden Fundes birgt, es unternehmen konnte, aus den verschiedenen nach Berlin, London, Genf, Wien und anderswohin zerstreuten Urkunden eine möglichst vollständige Zusammenstellung aller wirtschaftlichen, kulturellen und Personalverhältnisse für jenen einzelnen, in sich abgeschlossenen kleinen Bezirk zu geben, und zwar für die ersten $2^1/_4$ Jahrhunderte unserer Zeitrechnung, welche die gefundenen Papyri umfassen. Die Abhandlung „Karanis und Soknopaiu Nesos. Studien zur Geschichte antiker Kultur- und Personenverhältnisse" ist kürzlich erschienen in den Denkschriften der Wiener Akademie, phil.-hist. Klasse, 47 (1902), No. IV.

Diese sehr dankenswerte Sammlung von unendlichem Material wird für alle Gebiete der alten Geschichte nutzbar zu machen sein. Vielleicht fällt daraus auch ein neues Licht auf die vielumstrittene Frage der altchristlichen Gemeindeverfassung, wenn wir sehen, daß in diesen Urkunden die Namen der christlichen Gemeindebeamten bereits als Titel in den Priesterkollegien des genannten Soknopaiostempels begegnen. Es wird sich verlohnen, die von Wessely ohne Rücksicht auf derartige Spezialfragen gegebenen Materialien von diesem Gesichtspunkt aus neu zu untersuchen und vielleicht seine Bemerkungen hin und wieder zu präzisieren.

[1] Vgl. die ausführliche geographische Einleitung bei Grenfell und Hunt, The Fayûm towns and their papyri, Lond. 1900.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Die Priesterschaft des „großen Gottes Soknopaios" wird in unseren Urkunden verschiedentlich (cf. L[1] 335, 5 p. 191; L 353, 7 p. 112; UB[2] 16, 6 u. 433, 10) bezeichnet als πενταφυλία Σοκνοπαίου θεοῦ. Sie zerfiel also in fünf Phylen, wie uns das für die gesamte ägyptische Priesterschaft der Ptolemäerzeit das Dekret von Kanopus[3] bezeugt, das eben die fünfte Phyle zu den bestehenden vier hinzufügt. In diesem Dekret wird uns auch als geschäftsführender Ausschuß jeder Tempelpriesterschaft ein jährlich wechselndes Kollegium von 25 βουλευταί genannt, deren 5 aus jeder Phyle gewählt werden sollen (Krebs, p. 35: τῶν αἱρουμένων κατ' ἐνιαυτόν). Ähnlich liegen die Verhältnisse in unserm kleinen Provinzheiligtum.

Auch hier wird die Priesterschaft im amtlichen und geschäftlichen Verkehr vertreten durch einzelne ihrer Mitglieder. Diese führen entweder keinen besonderen Titel, wie auf der Steuerquittung L No. 347 p. 71 Τεσενοῦφις Πακύσεως κ(αὶ) Στοτοῆτις Ὀννώφρεως κ(αὶ) οἱ λοι(ποὶ) ἱερεῖς, oder sie heißen allgemein προστάται „Vorsteher", z. B. in C(orpus) P(apyrorum) R(aineri) No. 221 s. I/II., einer Verkaufsurkunde über eine dem Gott gehörige Bau-Area. Doch ist dies, soweit die Indices der verschiedenen Publikationen reichen, die einzige Stelle, an der προστάται als Bezeichnung der Vorsteher und Vertreter des Kollegiums vorkommt, so daß ich sie für eine gelegentliche, inoffizielle ansehen möchte.[4]

Häufiger ist die Bezeichnung als ἡγούμενοι. Der volle Titel erscheint in L No. 335, p. 191, einem Pachtvertrage τῶν ϛ̄ ἡγουμένων ἔφυλίας Σοκνοπαίου θεοῦ μεγάλου μεγάλου, über ein dem Gott gehöriges μύλαιον, wobei sich unsere Herren Hegumenoi neben dem Pachtzins für die Tempelkasse noch allerlei Extraleistungen für sich selbst ausbedingen.

L No. 286, p. 184, enthält das Anerbieten von 4 γναφεῖς auf Pachtung der γναφική, der Walkergerechtsame in S. N. und Neilupolis, dem nächstgelegenen Ort auf dem Festland; es ist, soweit man aus dem Fragment sehen kann, adressiert . . . .] ἡγουμένω ἱε[ρέ]ω[ν Σοκνοπαί]ωι θεῶι — jedenfells findet sich am Schluß die Annahme des Angebots

---

[1] Nach der von W. gewählten Abkürzung = Greek papyri in the Brit. Mus. by F. G. Kenyon, vol II, London 1898.

[2] = Ägypt. Urkunden aus d. kgl. Museen zu Berlin. Griech. Urk. Bd. I. II u. III, Heft 1—11, Berl. 1893—1902.

[3] Text bei Strack, Dynastie der Ptolemäer, Anhang No. 38; cf. Krebs in d. Zeitschr. f. ägypt. Sprache u. Altert.-Kunde Bd. XXXI (1893) p. 34 mit Anm. 2.

[4] Wie weit der im Kanopus-Dekret, Z. 74 genannte ἐπιστάτης καὶ ἀρχιερεύς mit diesen προστάται in Beziehung zu setzen, ist nicht zu sagen.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

durch die ἡγούμενοι verzeichnet: Σατ[άβους Στοτοή]τιος κ[αὶ] Σατάβους Ἐπερτίους .... ἡγούμενοι ἐπικεχωρήκαμεν.

In dem Stück L No. 281, p. 65/66, überreicht dem Ἀπύγχι Ἀπύγχεως καὶ Στοτοῆτι Ἀπύγχεως ἡγουμένοις ἱερέων Σ. N. ein Priester ein ὑπόμνημα mit der Anzeige vom Tode seines Bruders, der ebenfalls Soknopaiospriester ist, ὅπως ἀνενεχθῇ ἐν τοῖς τετελευτηκόσι. — Demnach haben diese beiden Mitglieder des Ausschusses offenbar die Priesterlisten zu führen. In andern Fällen begegnet der Titel ἡγούμενοι, ohne daß man etwas über die Funktionen seiner Träger erschließen kann, so in L 357, 10, p. 166, einer Petition an den Strategen des νομός mit dem Satz: γραφῆναι τῷ τῶν ἱερέων [τῆς κ]ώμης ἡγουμένῳ. Ohne irgend welchen Zusatz erscheint ἡγούμενος L 256, p. 98 und in der ihrer Bestimmung nach unklaren Liste L 266, p. 235, 104: Πάτυνις ἡγούμενος und p. 238, 313: Πάτυνις ἡγ° Ob wir das Recht haben, diese letzten als ἡγούμενοι ἱερέων anzusprechen, wage ich nicht zu entscheiden, um so weniger, als eine letzte Stelle, UB 270, 6, nach Wilckens Nachtrag im 12. Heft des I. Bd. der UB deutlich ἡγο(υμενοι) κώμ(ης) zeigt. Danach handelt es sich hier möglicherweise um Beamte der Kommunalgemeinde mit demselben Titel, wie wir sie gleich bei den πρεσβύτεροι auch finden werden.

Πρεσβύτεροι ist der Titel des Ausschusses der Priesterschaft in allen amtlichen Urkunden.

Fünf (ε̄) πρεσβύτεροι ἱερεῖς πενταφυλίας finden sich R[1] 121, ebenfalls fünf πρεσβύτεροι reichen in UB 387 den kaiserlichen Beamten eine γραφὴ ἱερέων, eine Inventar- und Personenstandsliste des Heiligtums ein:

[παρὰ ... — unleserliche Reste von Namen —
... τῶν] ε̄ πρεσβυτέ[ρων
...] Σοκνοπαίου θεοῦ μεγάλου
ἱεροῦ λογίμου γραφὴ ἱερέων.

Einer ähnlichen Eingabe gehört offenbar das allein erhaltene Kopfstück der Urkunde UB 433 an, gerichtet an den Strategen der Ἡρακλείδου μερίς des arsinoïtischen Gaus und den βασιλικὸς γραμματεὺς τῆς μερίδος

[1] So bezeichnet Wessely den in der Sammlg. Erzh. Rainer befindlichen Anteil am Fund von S. N., der anscheinend noch nicht publiziert ist — jedenfalls passen zu dem erschienenen I. Bd. des CPR die Nummern nicht.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

παρὰ — folgt Aufzählung der Namen — τῶν ε̄ πρεσβυτέρων ἱερέων πενταφυλίας Σ. Θ. μ. μ. καὶ τῶν συννάων θεῶν . . . . .

Ebenso UB 16, 5: οἱ ε̄ πρεσβύτεροι ἱερεῖς πενταφ. Σ. Θ.

Indessen in der Urkunde L 353, p. 112, bei den Worten . . . . .] τε ἱερέων πενταφ. Σ. Θ. vor dem gesicherten πέντε das πρεσβυτέρων in die anders freilich schwer auszufüllende Lücke einzuschieben, trage ich doch Bedenken, weil sonst der Titel immer hinter der Zahl ε̄ steht, und weil UB 296, eine mit der vorigen bis auf die Namen der Priester wörtlich übereinstimmende Urkunde des vorhergehenden Jahres 219|20, den Ausschuß auch nicht besonders tituliert, sondern nur mit οἱ πέντε zusammenfaßt — man kannte eben die fünf als die regulären Vertreter der Priesterschaft.

Wunderschön würde es nun passen, wenn diese Fünfzahl der Vertreter für eine πενταφυλία durchweg gälte, wie das Dekret von Kanopus bestimmt, daß fünf Priester jeder Phyle in den Ausschuß der 25 gewählt werden sollen. Allein hier in S. N. ist ähnliches nicht der Fall.

Wie L 335, 4, p. 191, ausdrücklich sechs Namen und τῶν ς̄ ἡγουμένων ε̄φυλίας aufweist, so sollen nach Wessely, p. 57 in R 107 sechs πρεσβύτεροι „eine prinzipielle Erklärung für die ganze Priesterschaft des Tempels abgeben". Aber auch wo wir fünf Presbyter finden, ist von dem Prinzip, einen aus jeder Phyle zu nehmen, keine Spur. Das lehren uns die schon genannten Urkunden UB 296 vom Jahre 219|20 und L 353 vom Jahre 221.

In der ersten finden wir die Namen: Παρὰ Αὐρηλίου Ἀμούνεως Πανεφρέμμεως τοῦ Στοτοήτεως μητρὸς Ταπιώμιος ἱερέως γ̄ φυλῆς καὶ Παβοῦτος Στοτοήτεως τοῦ Παβοῦτος μητρὸς Ταυήτιος καὶ Ὀννώφρεως, Ἁρπαγάθου τοῦ Στοτοήτεως μητρὸς Τανεφρέμμεως καὶ Παβοῦτος Πακύσεως τοῦ Τεσενούφεως μητρὸς Θατρῆς τῶν γ̄ ἱερέων δ̄ φυλῆς καὶ Σαταβοῦτος Στοτοήτεως τοῦ Ὀννώφρεως μητρὸς Ἐριέως ἱερέως πέμπτης φυλῆς κτλ. und im folgenden Jahre sind es:

[Παρὰ . . . . . Σ]τοτοήτεως μητρὸς Θαήσεως καὶ Ὥρου Ἁρπα-[γάθου . . . . . μ]ητρὸς Τανεφρέμμεως καὶ Στοτοήτεως [. . . . .] τῶν γ̄ ἱερέων δ̄φυλῆς καὶ Στοτοή[τεως . . . . . .] μητρὸς Ταρπαγάθης τῶν δύο ἱερέων [. . . .] hier natürlich zu ergänzen ε̄φυλῆς, denn wie in der vorigen Urkunde geschieht die Aufzählung doch selbstverständlich auch hier nach der Reihe der Ordinalzahlen.

Diese beiden Urkunden, die denselben offenbar jährlich einzureichenden Bericht an die kaiserlichen Beamten enthalten, sind uns noch in anderer Beziehung wertvoll: sie zeigen die Namen der Vertreter des

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Priesterkollegiums in zwei aufeinander folgenden Jahren, aber — das läßt doch die verstümmelte zweite Urkunde noch erkennen — keinen einzigen Namen in beiden wiederkehrend.

Diese Erscheinung nicht etwa auf plötzlichen Tod aller fünf Mitglieder zurückzuführen, sondern auf einen jährlichen Wechsel des vorstehenden Ausschusses, berechtigt uns die Analogie des Kanopusdekrets und anscheinend auch der in UB 16, 6 gemachte Zusatz τῶν ε̄ πρεσβ. ἱερέων . . . . . τοῦ ἐνεστῶτος κ̄γ̄ L (i. e. εἰκοστοῦ τρίτου ἔτους).

Für den Modus des Wechsels, der sich doch wahrscheinlich durch Wahl vollzog, ist es vielleicht bezeichnend, daß die Liste von 219|20 noch einen Priester aus der 3., dann drei aus der 4. und einen aus der 5. Phyle im Ausschuß zeigt, die von 221 aber die 3. Phyle verschwinden läßt und dafür der fünften einen Vertreter mehr gibt. Andererseits zeigt die Liste UB 433 von ca. 190 überhaupt keine Presbyter aus den letzten Phylen, so daß man vielleicht an einen langsamen Wechsel derselben nach der Reihenfolge der Ordinalzahlen denken kann. Dem widerspricht auch nicht, daß wir in der Urkunde R 121 — leider nicht zugänglich — aus dem Jahre 153|4 unter den πρεσβύτεροι einen Στοτοῆτις Πακύσεως wahrscheinlich mit dem Στοτοῆτις Πεκύσεως einer Presbyterliste von 140 (R 107) identifizieren können, während zwei andere Mitglieder von 153|4, Πανεφρέμμις Στοτοήτιος und Στοτοῆτις Στοτοήτιος in dem Ausschuß von 159|60 (UB 16) wieder als πρεσβύτεροι figurieren.

Aus einer von Wessely leider nicht vollständig mitgeteilten Urkunde (R 107) lernen wir auch das Alter der πρεσβύτεροι kennen — ob es in dem Papyrus selbst notiert war oder irgendwie erschlossen ist, bleibt dabei unbestimmt — und da ist der älteste 45 Jahre, drei 35 und einer 30 Jahre alt, woraus mit Sicherheit hervorgeht, daß πρεσβύτερος keine ehrende Altersbezeichnung mehr sein kann, sondern ein reiner Titel geworden ist.

Was haben nun diese πρεσβύτεροι ἱερέων zu tun? Von priesterlichen Funktionen hören wir nichts — darüber war nichts zu schreiben; was unsere Urkunden enthalten, das sind geschäftliche, besonders Geldangelegenheiten: so lassen die Presbyter sich über Steuerzahlungen quittieren, führen die Listen ihrer Körperschaft und erstatten alljährlich über ihre Zahl, Vermögen und Bilanz Bericht an die Behörden, schließen Kauf- und Pachtverträge ab u. dgl. Eine besondere Seite ihrer amtlichen Tätigkeit zeigen uns noch folgende Urkunden: R 107, wo sie, wie Wessely p. 57 sagt, „eine prinzipielle Erklärung abgeben"; in dem Streit zweier Gegenpriester hatte der „kaiserliche Schreiber" zur Information

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

eine amtliche Anfrage an unser Kollegium ergehen lassen über die Bedingungen des Priestertums, worauf die πρεσβύτεροι Auskunft erteilten über die hier geübte Praxis.[1]

Sehr interessant ist auch UB 16; danach hatten der Strateg des Nomos und der βασιλικὸς γραμματεύς, auf Grund einer Anfrage des Oberpriesters an sie, einen Bericht eingefordert über einen ihrer συνιερεῖς, den Panephremmis, der bei jenem angezeigt war „ὡς κομῶντος καὶ χρωμένου ἐρεαῖς ἐσθήσεσι", also daß er keine Tonsur und — wahrscheinlich — keine Byssus-, sondern Wollengewänder trage — leider bricht das interessante Dokument nach dieser langen, ganz an die anmutige Sprache unserer heutigen Akten gemahnenden Schilderung des vorausgegangenen Instanzenwegs ab, ohne uns zu sagen, was nun mit dem Schuldigen geschehen ist, ob die πρεσβύτεροι nur die Vernehmung eingeleitet oder ob sie etwa ein Coërcitionsrecht ausgeübt haben oder wie das große Ärgernis aus der Welt geschafft worden.

Doch das mag dahingestellt bleiben: was uns an allen diesen Tatsachen interessiert, wird sein, daß in Ägypten um die Zeit der Entstehung der christlichen Gemeindeverfassung als Ausschuß eines Priesterkollegiums Leute mit dem Titel πρεσβύτεροι fungieren, für die ihrem Alter nach die Bezeichnung πρεσβύτεροι auch bloßer Titel ist; die Funktionen dieser Beamten der größeren Gemeinschaft waren, soweit das Material Schlüsse erlaubt, im wesentlichen rein geschäftliche und erstreckten sich insbesondere auch auf Geldangelegenheiten, indes ist der Schluß e silentio hier bedenklich.

Der Titel selbst aber ist nicht auf unsere kleine Priestergenossenschaft im Moerissee beschränkt, sondern wird wie unter der Herrschaft der Ptolemäer so auch in der Kaiserzeit für die übrigen Einzelheiligtümer des Landes, für die wir nicht das Papyrusmaterial besitzen, anzunehmen sein.

Aber auch über die Reihen der priesterlichen Körperschaften hinaus ist dieser Titel geläufig:[1] genau so heißen auf zahlreichen Dokumenten die Kollegien, welche die Geschäfte der einzelnen Kommunalgemeinden führen. In der Liste L 209, p. 158 stehen in der Reihe der Beamten des Dorfes neben einem ἀρχέφοδος, 2 εἰρηνοφύλακες und 2 φύλακες noch 4 πρεσβύτεροι κώμης.

In L 459, p. 163 werden 2 πρεσβύτεροι genannt, in L 255, p. 117 10 Namen, dann καὶ οἱ λοι(ποὶ) πρες(βύτεροι) κώμης Καρ(άνιδος), eines

[1] Vgl. auch den vorhergehenden Aufsatz von Strack, Die Müllerinnung in Alexandrien, sowie Deißmann, Bibelstudien p. 153f.; Neue Bibelst. p. 60ff.

17. 8. 1903.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Dorfes in der Nähe von S. N. UB 6, 4ff. zeigt 3 Leute καὶ τῶν λοιπ(ῶν) πρεσβ. διαδεχομ(ένων) καὶ τὰ κατὰ τὴν κωμογρ(αμματείαν) κώμης Μούχεως. Andere Urkunden enthalten wieder andere Zahlen.

Daß auch hier ein jährlicher Wechsel stattfand, zeigen die folgenden Zeilen von UB 6.

γραφὴ πρεσβυτέρων καὶ ἀρχεφόδων καὶ ἄλλων δημοσίων πρὸς τὸ εἰσιὸ(ν) $\overline{\alpha\beta}$ L (= ἔτος) Ἀντωνίνου Καίσαρος τοῦ κυρίου; ähnlich L 255, p. 117: κ(αὶ) οἱ λο(ιποὶ) πρεσ(βύτεροι κώμης ... τοῦ $\overline{\text{κ}}$L Ἀδριανοῦ Καίσαρος τ. κ. und UB 195, 29 ὅπως ἐπαναγκάσῃ τοὺς κατ' ἔτος πρεσβυτέρους τῆς κώμης.

Genannt werden solche κώμης πρεσβ. — z. T. freilich ohne jede Beziehung — noch L 379, p. 162; L 355, p. 178; UB 15, 8; 63, 6 (?); 85, I, 9 u. 14; 95 Verso, 2; 102, 2; 199, 15 (nach der Verbesserung von Wilcken im Nachtrag!); 345, 10ff.; 381, 4; 382, 6; 390, 7; 431, 3; 647, 5.

Nicht nur dem gesamten Kollegium wird der Titel gegeben, sondern auch einem einzelnen Mitglied, z. B. in Beschwerden über ein solches; L 342, 4, p. 174: ἐπῆλθαν Σεμπρώνιος πρεσβύτερος τῆς κώμης und UB 22, 11: Ταορσενοῦφις γυνὴ Ἀμμωνίου τοῦ καὶ Φίμωνος πρεσβυτέρου κώμης Βακχιάδος ....

Also ist πρεσβύτεροι auch hier als bloßer Titel eines wahrscheinlich durch Wahl[1] eingesetzten leitenden Ausschusses einer Gemeinschaft für Ägypten hinlänglich bezeugt in der Zeit der sich bildenden christlichen Gemeindeorganisation, in der uns der gleiche Beamtentitel begegnet. Damit vereinigt sich dann auch auf das beste die Nachricht, daß gerade in Ägypten der Presbytertitel in den christlichen Gemeinden sich besonders lange erhalten hat und zwar hier nicht nur für ein Kollegium von Beamten, sondern später auch für die einzelnen monarchischen Leiter der verschiedenen Gemeinden. Vgl. Dionysius Alexandr. bei Euseb., h. eccl. VII, 24, 6: συγκαλέσας τοὺς πρεσβυτέρους καὶ διδασκάλους τῶν ἐν ταῖς κώμαις ἀδελφῶν[2] und Athanasius, apol. contra Arianos 85 (Migne, Patrol., ser. Graec. XXV): Ὁ Μαρεώτης, καθὰ προεῖπον, χώρα τῆς Ἀλεξανδρείας ἐστὶ καὶ οὐδέποτε ἐν τῇ χώρᾳ γέγονεν ἐπίσκοπος οὐδὲ χωρεπίσκοπος, ἀλλὰ τῷ τῆς Ἀλεξανδρείας ἐπισκόπῳ αἱ ἐκκλησίαι πάσης τῆς χώρας ὑπόκεινται, ἕκαστος δὲ τῶν

[1] Die πρεσβ. κώμης scheinen durch den kaiserlichen Beamten des Orts eingesetzt zu sein, vgl. Grenfell a. Hunt, The Amherst Papyri No. 134, p. 163: πρεσβύτερον μὴ ὄντα μήτε ἐν καταχωρισμῷ μήτε ὑπὸ τοῦ κωμογραμματέως δοθέντα αὐτοῖς.

[2] Aus Harnack, Mission 342.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

πρεσβυτέρων ἔχει τὰς ἰδίας κώμας μεγίστας καὶ ἀριθμῷ δέκα που καὶ πλέονας.[1]

Endlich gewinnen im Zusammenhang dieser verschiedenen Zeugnisse auch noch ein paar versprengte Notizen Beachtung, die jüngst hervorgezogen worden sind. In der arabischen Chronik des Eutychius von Alexandrien (Migne, Patrol. ser. Graecolatina, vol CXI) wird p. 982 D berichtet, in Ägypten habe es in den Gemeinden keine episcopi, sondern nur Presbyter gegeben bis auf den 11. und 12. Patriarchen von Alexandrien, von denen der erste, Demetrius zunächst 3, der andere, Heraclas, dann 20 episcopi im Lande eingesetzt habe. (Demetrius Patriarch 188/9—231, s. Harnack, Chronol. p. 205.) Ein weiteres Zeugnis hat Brooks aus einem Brief des Severus v. Antiochien nach den Cod. Mus. Brit. syr. add. 12181 und 14600 veröffentlicht (Journal of theol. Studies II [1901], 612) und Butler hat ebenda eine Notiz aus Palladius hinzugefügt.[2] Vgl. auch Hieronymus ep. 146. — So viele Zeugnisse für das Bestehen des Presbytertitels bei Heiden und Christen in Ägypten gestatten uns zum Schluß eine Folgerung mit voller Sicherheit, daß nämlich die Didache, welche keine πρεσβύτεροι als Gemeindebeamten kennt, unmöglich in Ägypten entstanden sein kann.[3]

[1] ibid. 452 Anm. 2.

[2] Die Frage ist nochmals erörtert worden von Ch. Gore im Journ. of theol. Studies III, 278ff.

[3] Diese kleine Arbeit verdankt Ursprung und Förderung den kirchengeschichtlichen Übungen des Herrn lic. H. Lietzmann, Bonn.

[Abgeschlossen am 31. Juli 1903.]

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Die Komposition von Lucas 16.

Von **E. Rodenbusch** in Saarburg i/Lothr.

Die Schwierigkeiten, welche die Komposition von Lc 16 uns entgegenstellt, treten namentlich in dem Zusammenhang der drei Verse 16, 17, 18 zu Tage. V. 17, selbst eine Kundgebung extrem judaistischen Charakters, ist in einen, wenn auch nicht extrem, antijudaistischen Zusammenhang eingesprengt: zuerst zeitlich beschränkte, schon abgelaufene Gültigkeit des Gesetzes (16); dann Anerkennung unbedingter Gültigkeit für alle Zeit bis zum kleinsten Buchstaben (17); und schließlich wieder Antiquierung des Gesetzes im einzelnen Fall durch Vertiefung seiner Forderungen (18). Infolgedessen bleibt an dem Gesamtertrag von 16, 17, 18 trotz aller Künste der Exegese ein logisch wie psychologisch kaum erträglicher Doppelsinn des Begriffes νόμος und seines Schicksals haften. Zur Überwindung dieser Schwierigkeiten hat man mancherlei Auswege gesucht. Zwar ist meines Wissens der Versuch noch nicht gemacht worden, 17 für ein Glossem im Lucastext zu erklären; dafür aber ist um so nachdrücklicher betont worden, daß 16—18 eine überaus künstliche Kompilation des Lc sei,[1] deren Sinn in verschiedener Weise gedeutet worden ist. Indessen erscheint noch ein anderer Weg geeignet, die Beziehungen der drei Verse zu einander aufzuhellen und zugleich einen befriedigenderen Einblick in die Entstehung des ganzen Kapitels zu gewähren.

I.

Scheiden wir zunächst 17 aus dem Texte aus, so ergibt sich allerdings zwischen 16 und 18 ein verständlicher Zusammenhang; das Thema dieser Verse ist dann die Ablösung des Gesetzes durch die Predigt des Evangeliums und die Anwendung dieser Tatsache auf das einzelne Beispiel der Ehescheidung. Doch genügt dies eine Moment keineswegs, um die Beseitigung aus dem uns vorliegenden Text des Lc zu recht-

[1] Holtzmann, Handk. IV, 88.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

fertigen. Die aus ihrem ursprünglichen Zusammenhang gerissenen Verse können nachträglich aber schon vor Lc zu allerdings anfechtbarem Zusammenhange zusammengesetzt sein. Auch kann Lc, wie tatsächlich angenommen wird,[1] sich die Stelle in seinem Sinn zurechtgelegt und einen Zusammenhang hineingedeutet haben. Andrerseits kommt es uns darauf an, über Lc hinaus eine ursprünglichere Gestaltung des Textes zu erreichen, zu der 17 möglicherweise im Verhältnis eines spätern Einschubs, sei es durch den Evangelisten oder sonstwen, stände. Denn nur so können wir ein Urteil darüber gewinnen, mit welchem Material und in welcher Weise Lc das 16. Kap. gestaltet hat. Für diesen Zweck stehen uns zunächst außerhalb der fraglichen Stelle liegende Argumente zu Gebote; wir müssen auch darauf eingehn, um für die weitere Untersuchung eine sichere Basis zu haben.

Wenn gezeigt werden kann, daß die Parallelstelle Mt 5, 18 (19) ebenfalls als ein späterer Einschub in einen geschlossenen Text anzusehen ist, so liegt darin ein starker Hinweis auf eine analoge Beurteilung der Lucasstelle. In der Tat hat sich in zahlreichen Untersuchungen immer mehr die Überzeugung von der Stichhaltigkeit der genannten Voraussetzung befestigt. Eine Wiederaufnahme dieses Gegenstandes hat daher nur den Zweck, den alten Argumenten ein neues oder doch weniger beachtetes hinzuzufügen.

Beläßt man nämlich 5, 18. 19 im Texte des Mt, so ist in der Gesetzesfrage ein doppelter Standpunkt unterscheidbar: einmal der Standpunkt buchstäblich genauer Gesetzeserfüllung (πληρῶσαι im Sinne schlechthiniger Ausführung), mit dem nach Maßgabe von 18 und 19 der Standpunkt Jesu und seiner Jünger identisch ist, bezw. werden soll; und zweitens der Standpunkt der Pharisäer, die nach Maßgabe von 20 hinter den Anforderungen, die Jesus an seine Jünger stellt, also hinter den Anforderungen des Gesetzes selbst zurückbleiben. Das πλέον περισσεύειν 20 ist dann ein rein formal gesteigerter Komparativ.[2] Anders bei Ausschluß von 18 und 19, der, in Übereinstimmung mit der geschichtlichen Wirklichkeit, auf einen dreifachen Standpunkt hinweist: erstens Standpunkt des Gesetzes selbst; zweitens formale Weiterbildung des Gesetzes durch die Pharisäer; und drittens sittliche Vertiefung des Gesetzes durch Jesus und seine Nachfolger. Der Begriff des περισσεύειν ist ebensowohl von den Pharisäern als von den Reichsgenossen in ihrem Verhältnis

[1] a. a. O., S. 88f.

[2] Holtzmann, Handk. III, S. 18.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

zum Gesetz gesagt; er bedeutet bei beiden eine Weiterbildung des Gesetzes. Das πλέον dagegen bedeutet das Mehr, das die Jünger vor den Pharisäern in der Weiterbildung des Gesetzes aufzuweisen haben, nicht im Sinne des stärkern Gegensatzes zum Gesetz, sondern der religiös-sittlichen Vertiefung gegenüber der im Äußerlichen stecken bleibenden kasuistischen Weiterbildung durch die Pharisäer. Erst auf diese Weise kommt das πλέον zu seinem vollen Recht; neben andern Argumenten ist auch dieses für die Beseitigung von 18 und 19 ausschlaggebend.[1] 18 und 19 sind der ungeschickte Zusatz eines juden-christlichen Redaktors.[2]

Zwingend aber müßte für unsern Zweck der Nachweis sein, daß das Wort von der Ewigkeit des Gesetzes im Munde Jesu ungeschichtlich ist; damit wäre ja unmittelbar sein Eintrag in einen mündlich oder literarisch fixierten Zusammenhang gegeben. Allein es fehlt viel, daß diese Überzeugung sich durchgesetzt hätte.[3] Man erhält allerdings von allen Versuchen, das schroffe Wort mit der sonstigen Stellung Jesu zum Gesetz in Einklang zu bringen, den Eindruck gezwungener Abfindung mit einer gegebenen Tatsache, nicht aber freier und froher Überzeugung. Mit Recht hat Holtzmann alle Deutungen, die den Spruch nicht als eine extrem judaistische Kundgebung gelten lassen wollen, zurückgewiesen.[4] Dann aber gilt es auch, nicht, wie vielfach geschieht, den unüberbrückbaren Widerspruch zwischen diesem und andern Aussprüchen Jesu durch den Hinweis auf die Selbstwidersprüche großer Persönlichkeiten zu verdecken, sondern ihn durch Vergegenwärtigung seiner Konsequenzen, namentlich aber durch die Erwägung sich anschaulich zu machen, daß eine solche Wandelbarkeit der eigenen Stellung jede nachhaltige Einwirkung auf andere sofort in Frage stellt. Wenn Jesus nicht etwa zu Anfang und Ende einer langen Entwicklung, sondern in rascher Folge sowohl sklavischen Respekt vor dem Buchstaben des Gesetzes als auch freieste Handhabung der gesetzlichen Vorschriften betätigen und lehren konnte, dann bedarf es wahrlich nicht einer dogmengeschichtlichen Begründung für den Verständnismangel der Jünger. Aber auch hiervon abgesehen ist an die Möglichkeit eines solchen Wortes nicht zu denken; vom psychologischen Standpunkt nicht, denn jeder andere Widerspruch erscheint möglich, nur dieser eine nicht, weil an dem einen Pol desselben, der sklavischen Verehrung des Buchstabens, jede geistige Bewegungsfreiheit

1 Vgl. Bassermann, De loco Matthaei capitis V, 17—20 commentatio, S. 35.
2 Soltau, Eine Lücke der synoptischen Forschung, S. 22 f.
3 Holtzmann, Neutestamentl. Theologie I, 157.
4 Ntl. Theol. I, S. 152 und 155; trifft auch die Deutung von Merx.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

endet; vom sittlichen Standpunkt nicht, denn welche Herausforderung konnte für Jesus stark genug sein,[1] aus der unbewußt im Innern gehegten Einheit treuester Gesetzesverehrung und stärksten Dranges nach seiner sittlichen Vertiefung den ersten Bestandteil auszusondern und ihn durch Beimischung fremder Elemente in eine schroffe Form zu bringen, die das Widerspiel aller sittlichen Selbstbestimmung war? Neben den andern Zeugnissen der evangelischen Geschichte kann das Wort von der Unvergänglichkeit des Gesetzesbuchstabens nicht als geschichtlich gelten.

Auf Grund solcher Tatsachen erhält natürlich der Zusammenhang zwischen Lc 16, 16 und 18 eine andere Bedeutung: sofern es sich um die Gewinnung einer ursprünglicheren Textgestaltung handelt, haben wir das Recht, Lc 16, 17 zu eliminieren, 16 und 18 aber als eine originale Verbindung anzusehen. Eine gute Kontrolle für die ursprüngliche Zusammengehörigkeit von 16 und 18 bietet folgender Umstand. Es liegt auf der Hand, daß in dem uns vorliegenden Lucastext zwischen 16 und 17 einerseits und dem Gleichnis 19—31 eine durch 29—31 vermittelte inhaltliche Beziehung besteht, die der Evangelist, wie später gezeigt werden soll, auch durch lokale Verbindung beider Stücke zum Ausdruck gebracht hat. Diese vom Evangelisten absichtlich geschaffene Verbindung wird jedoch durch das Einzelbeispiel 18 gestört, und zwar umsomehr, als die formale Verbindung zwischen dem Voraufgehenden und 19—31 ohnehin locker genug ist. Diese lokale, wenn auch auf engem Raume verbleibende Sprengung des Zusammenhangs läßt sich kaum anders, als durch originalen Zusammenhang zwischen 16 (bezw. später 17) und 18 erklären, den der Evangelist nicht zerreißen wollte oder konnte.[2]

Damit in Widerspruch steht die Ansicht, daß 16, anders als 18, von Lc aus der Perikope von Jesu Zeugnis über den Täufer Lc 7, 24—35 = Mt 11, 12—19 herausgenommen sei. Diese Ansicht kann nur auf den Nachweis gegründet werden, daß einerseits für den Spruch ein brauchbarer Zusammenhang sonst nirgend aufzufinden ist, was durch die obigen Ausführungen widerlegt ist: und andrerseits müßte gerade aus dem Vorhandensein des Spruches bei Mt ein besserer Zusammenhang der Perikope erhellen, als bei Lc, wo der Spruch fehlt. Hier weisen aber beide Gestaltungen der Perikopen den gleichen Mangel auf. Denn ebenso wie Lc 7, 29—30 ist auch Mt 11, 12—15 in einen schon bestehenden Zusammenhang eingeschoben. Schon die offenbare Umstellung von 12

[1] Vgl. dazu Holtzmann, Handk. III, S. 21f.
[2] S. auch unten S. 253 Anm.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

und 13 ist verdächtig;[1] sie ist wahrscheinlich nur erfolgt, um den Anschluß an 11, d. h. ad voces Ἰωάννης und βασιλεία τῶν οὐρανῶν äußerlich sichtbarer zu gestalten; freilich wird dadurch die Stelle noch weniger übersichtlich. Daß auch 14, wenn es auch in die Perikope hineingehört, in schlecht motiviertem Zusammenhang steht, hat Wernle[2] mit Recht hervorgehoben. Dagegen schließen sich 11 und 16 zu festem Zusammenhang, wie auf der andern Seite Lc 28 und 31, aneinander an. Mt hat also von 12—15 den Zusammenhang der Quelle verlassen und einige Sprüche anderer Herkunft (12 und 13) in die Perikope aufgenommen. So erklärt sich auch deshalb Lc an gleicher Stelle wie Mt, aber mit anderm Material einen Einschub vorgenommen hat. Richtiger als Lc 16, 16—18 hätte daher Simons Lc 7, 29—30 als Beweisstelle dafür anführen können, daß Lc den Matthäustext gekannt und — hier freilich in negativer Weise — benützt hat.[3] Wenn nämlich Mt vv. 12 und 13 in die Johannesperikope eingeschoben hat, so ist er dabei seiner auch bei den Markusstücken beobachteten Gewohnheit gefolgt.[4] Lc aber hat aus der Tatsache des Einschubs an sich Anlaß zu einem anderen Einschub genommen, der ihm passender dünkte als der des Mt, zumal er ihn nicht zur Auflösung eines gegebenen Zusammenhangs zwang, wie das bei Mt der Fall ist. Auch Lc ist dabei seiner Gewohnheit treu geblieben.[5] Der Matthäustext gibt uns nicht das Recht, den Spruch von der Ablösung des Gesetzes als ursprünglichen Bestandteil der Johannesperikope anzusehn. Auch hiernach hat es also dabei sein Bewenden, daß Lc 16, 16 und 18 von Anfang an zusammengehörten.

Zu demselben Resultate gelangen wir durch eine textkritische Vergleichung von Mt 11, 13 und Lc 16, 16a. Merx (das Evangelium des Matthäus, S. 190f.) sieht nämlich die Worte καὶ ὁ νόμος in der Matthäusstelle mit Recht als Interpolation an. Indessen ist hieraus nicht zu schließen, daß Mt in dem bloßen οἱ προφῆται das Ursprüngliche erhalten habe. Vielmehr muß der νόμος seinen Platz schon in der Vorlage des Lc gehabt haben, da anders die Aufeinanderfolge Lc 16, 16 (+ 17) + 18, auf wen sie auch zurückgehen mag, gar nicht zustande kommen konnte. War nun die Vorlage des Mt mit der des Lc identisch, so erhellt hieraus

[1] Holtzmann, Handk. I, 67.

[2] Die synoptische Frage, S. 65f.

[3] Hat der 3. Evglst den kanon. Mt benützt? S. 79f.

[4] Soltau, Unsere Evangelien, S. 53. Einen speziellen Grund für die Versetzung der Verse von ihrer ursprünglichen Stelle s. unten S. 248.

[5] Wernle, S. 65 u. 25f., von wo sich das Gesagte auch auf die Benützung der Logiaquelle übertragen läßt.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

das Recht des Lc unmittelbar. Hat dagegen Lc eine spätere Redaktion der Logiasammlung benützt, so ließe sich auch für diese kein Grund ausfindig machen, der eine nachträgliche Einsetzung des νόμος in die Johannesperikope hätte veranlassen können. Namentlich nicht bei der vorauszusetzenden gesetzesfreundlichen Tendenz der Lucaslogia (s. u. S. 249). Ein nomistischer Ausgleich, wie er durch Lc 16, 17 repräsentiert ist, fehlt hier; dazu kommt die Schwierigkeit des Zusammenhangs, in den der Zusatz gar nicht hineinpaßt. Die Erwähnung des Gesetzes hat also Mt nur mit Rücksicht auf den Zusammenhang aufgegeben, während es von vornherein in den Spruch hineingehörte. Auch daraus folgt, daß Mt den Spruch nachträglich in die Johannesperikope herübergenommen, Lc aber den ursprünglichen Zusammenhang bewahrt hat.

II.

Deutlicher wird diese Tatsache noch, wenn wir uns nach dem größeren geschichtlichen Ganzen umsehen, dem Lc 16, 16 und 18 angehört haben müssen. 18 weist uns von vorn herein auf die von Mc und Mt überlieferte Pharisäerfrage nach der Ehescheidung. Es erhebt sich sonach die Frage: können beide Verse 16 und 18 in den genannten Stoff eingegliedert werden? Das muß zunächst eine Prüfung der durch Lc 16, 16 und 18 ergänzten Marcus-, bezw. Matthäusperikope lehren. Es handelt sich also um den Mc 10, 1—10a = Mt 19, 1—9a + Lc 16, 16 und 18 reproduzierten Stoff. Wenn der Situationswechsel Mc 10, 10 als historisch angesehen werden darf,[1] dann läßt sich der Inhalt der Jüngerfrage unter Berücksichtigung der ganzen Situation aus der Andeutung 10 erschließen. Die prinzipielle Stellung Jesu zum Gesetz, sowie ihre folgerichtige Anwendung auf die vorliegende Frage war im Streit mit den Pharisäern noch nicht auf den entscheidenden Ausdruck gebracht, vielmehr unter Hinweis auf den Kompromißcharakter der von den Pharisäern angeführten mosaischen Bestimmungen vermieden worden, eine

[1] Wäre man auch mit den Ergebnissen der Wredeschen Schrift (das Messiasgeheimnis) im ganzen einverstanden, so wird man doch im vorliegenden Falle mit gutem Grunde bezweifeln dürfen, ob hier mit Wrede (S. 136) eine bloße Manier des Mk anzuerkennen ist. Offenbar ist W. zu dieser Auffassung durch einen über die richtigen Grenzen hinausgehenden Systemzwang getrieben worden. Denn an sich ist der Zug im vorliegenden Falle sogar wohl motiviert. Wollte man dagegen die rücksichtslose Durchführung des Wredeschen Prinzips billigen, so würde der Fall eintreten, daß auch historische Züge, die mit unhistorischen Zutaten eine gewisse Ähnlichkeit haben, dem System zum Opfer fallen müßten. Eine Gewißheit nach der einen oder andern Seite gibt es auch nach Wredes Ansführungen in diesem Falle nicht.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Wendung, durch die der versucherischen Absicht der Pharisäerfrage begegnet wurde.[1] Diese Rücksicht fällt jetzt weg, und Jesus gibt den Jüngern in Gestalt eines historischen Überblicks die verlangte Aufklärung über die Gültigkeit von Gesetz und Propheten und ihr Verhältnis zur Predigt vom Reiche Gottes; das Ergebnis wendet er dann auf die mit den Pharisäern verhandelte Frage an.

Somit bringt Lc 16, 16 und 18, als Antwort Jesu an die Jünger aufgefaßt, den Doppelcharakter des mit den Pharisäern verhandelten Themas, seine prinzipielle Seite und seine spezielle Anwendung, zum vollen Ausdruck, während im Streite mit den Pharisäern die erstere naturgemäß zurückgetreten war.[1] Hierdurch erweist sich Lc 16, 16 und 18 als eine wohlmotivierte Fortsetzung von Mc 10, 1—10a. Namentlich aber wird durch diese Kombination das jubelnde Wort Lc 16, 16 καὶ πᾶς βιάζεται εἰς αὐτήν erst in einen anschaulichen Zusammenhang gerückt; es erhält durch Mc 10, 1 καὶ συνπορεύονται πάλιν ὄχλοι πρὸς αὐτόν ein treffliche Motivierung. Ob die 1a angegebenen äußeren Umstände die Erwähnung des Johannes mitveranlaßt haben, wird man natürlich nicht zu entscheiden wagen. An der sachlichen Einheit beider Stücke läßt sich nicht zweifeln.

Hieraus ergibt sich unmittelbar: bei Mc ist der Spruch von der Ablösung des Gesetzes durch die Predigt vom Gottesreiche in der Ehescheidungsperikope ausgelassen worden, eine Tatsache, die sich leicht durch die dem Praktischen zugewandte Berichterstattung des Petrus erklären läßt; bei Mt wurde dies gleichfalls der Anlaß zum Ausfall des Spruches, zumal er ad voces „Johannes" und „Himmelreich" v. 11, 11 orientiert war. Da Lc 16, 16 = Mt 11, 12, 13 nur in der Spruchsammlung überliefert ist, so folgt ferner, daß die Spruchsammlung von der Ehescheidungsperikope nur die Schlußsprüche von der Ablösung des Gesetzes durch die Reichspredigt und von der Unauflösbarkeit der Ehe, offenbar mit Kunde von ihrer Zusammengehörigkeit, beibehalten hat. Welcher Grund, insonderheit, ob der von Wernle angegebene[2] den Ausfall der andern Sprüche veranlaßt hat, läßt sich nicht angeben. Zwischen beiden Sprüchen hat nun die von Lc benützte Redaktion der Herrensprüche noch das Wort von der Unvergänglichkeit des Gesetzes eingeschoben, offenbar als ein von nomistischem Standpunkt gemachter Vorbehalt, als eine „Randbemerkung", die, einmal in den Text aufgenommen, die Funktion übernahm, zu zeigen, daß das Gesetz auch neben den neuen Normen des Gottesreiches seine unvergängliche

[1] Holtzmann, Handk. I, S. 88.

[2] S. 225.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Bedeutung bewahre.[1] Und andrerseits ist im Eingang von 18 in der vorlucanischen Gestalt des Textes vielleicht ein ursprüngliches λέγω δὲ ὑμῖν ausgefallen, das, wie auch in der Parallelstelle Mt 19, 9 die wesentliche und zusammenfassende Folgerung einer vorausgegangenen Erörterung einleitet. An der letztgenannten Stelle könnte diese den Worten Jesu vorgesetzte Eingangsformel ebensogut durch die Formulierung der Logiaschrift (so auch 5, 32[2]) veranlaßt, als nach Mk 10, 10a umgebildet sein.

Lc 16, 16—18 hat also dem Evangelisten in dieser Komposition schon vorgelegen. Nachdem wir schon früher die Ansicht, daß 16 aus der Johannesperikope von Lc entnommen sei, als unhaltbar dargelegt haben, haben wir nunmehr noch die Ansicht, wonach die ganze Stelle 16—18 eine Kompilation des Lc ist, auf exegetischer Grundlage zu prüfen. Es wird sich zeigen, daß auch diese Ansicht keinen stichhaltigen Einwand gegen die unveränderte Übernahme der Stelle durch Lc enthält. Daß die von Holtzmann im Sinne des Lc gegebene Deutung zutreffend ist,[3] sei nicht bestritten. Aber etwas anderes ist es, auf lediglich exegetischem Wege einem gegebenen Zusammenhang ein Verständnis abzugewinnen, — und dieser Fall lag nach der in diesem Aufsatz vertretenen Ansicht bei Lc vor — etwas anderes durch eigene Kompilation einen derartigen Zusammenhang zu schaffen, daß ein bestimmter Gedanke aus ihm herausspringt. Dort muß auch das minder Augenscheinliche genügen, hier dagegen darf man erwarten, einen dem Gedanken einigermaßen adäquaten Ausdruck zu finden. Demnach ist es auffällig, weshalb Lc den ihm vorschwebenden Begriff des νόμος nicht durch einen Zusatz, etwa Χριστοῦ nach Gal 6, 2 verdeutlicht hat. V. 16 ist von dem altest. νόμος die Rede, und dieser Begriff ist durch den Zusatz προφῆται psychologisch und historisch so begrenzt, daß der durch nichts gekenn-

[1] Dieser nomistische Standpunkt der dem Lc vorliegenden Redaktion tritt mehrfach hervor, so namentlich in dem Zusatz 16, (27) 29—31 und 17, 14; andererseits sind daselbst solche Stellen beseitigt, die geeignet erscheinen, die Autorität des Gesetzes durch die Hervorhebung und Gegenüberstellung anderer Normen (so in den Antithesen der Bergpredigt) oder durch die Aufdeckung innerer Widersprüche (so Mt 12, 5, 6) zu schwächen; ferner wird Lc 16, 16 durch 17 neutralisiert. Diese Auswahl und Redaktion wird als Werk des Heidenchristen Lc allein nicht verständlich.

[2] Ob freilich das mit leichter Änderung des Sinnes gebrauchte ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν der Bergpredigt überall schon an den Stellen zu lesen war, wo wir es heute in der Bergpredigt lesen, ist zweifelhaft; vgl. dazu die Bemerkung Holtzmanns, Handk. III, S. 29 zu v. 5, 42. Desto sicherer 44, wie Lc 6, 27 beweist, und 32. Von solchen Stellen aus ist es zu rhetorischen Zwecken von Mt verallgemeinert worden.

[3] Holtzmann, Handk. IV, S. 88f.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

zeichnete Übergang zu der neuen Bedeutung des νόμος stilistisch unerträglich erscheint, zumal wenn von beiden Begriffen Gegensätzliches ausgesagt wird.[1] Das wäre bei so einfacher Sachlage selbst bei einem ganz ungewandten Stilisten zu verwundern. Daher hat denn auch Marcion, zugleich in dogmatischem Interesse, den Anstoß durch die Korrektur τῶν λόγων μου beseitigt. Auf den kanonischen Charakter des Wortes aber als ein Hemmnis für die Textveränderung dürfen wir uns unter der gemachten Voraussetzung am allerwenigsten berufen. Wenn wir dem Evangelisten die Freiheit zugestehen, den von ihm vorgefundenen Zusammenhang durch einen neuen zu ersetzen, ja sogar dadurch den einzelnen Bestandteilen bewußt einen neuen Sinn abzugewinnen, so können wir auch nicht von ihm erwarten, daß er mit Rücksicht auf das kanonische Ansehen des Spruches sich eines verdeutlichenden Zusatzes enthalten haben würde.

III.

Nur die als notwendig erwiesene Voraussetzung, daß Lc die vv. 16, 16—18 als unauflösliches Bruchstück und zwar in der Nähe des Gleichnisses 1—9 vorgefunden hat, läßt auch eine befriedigende Erklärung für ihr Vorhandensein an ihrem gegenwärtigen Platze, sowie überhaupt für die komplizierte Komposition des 16. Kap. zu. An sich wäre ja denkbar, daß hier, wie sonst, einzelne Verse, die dem Evangelisten von der Quelle ohne besondere Einrahmung überliefert waren, von ihm nach eigener Vermutung versetzt worden wären, um sie irgendwie an den von ihm gesponnenen Faden der Erzählung anknüpfen zu können. Aber damit wird die höchst umständliche Konstruktion, die „als schwerfällig erbaute Brücke“[2] das Gleichnis 1—9 (13) mit dem Gleichnis 19—31 verbindet, noch gar nicht verständlich. Lc begnügt sich sonst damit, durch kurze Situationsangaben von einem Abschnitt zum andern überzuleiten. 14 und 15 allein hätten diesem Zwecke in kürzerer und wirksamerer Weise gedient. Ferner steht zwar 16, 17 zu 29—31 in inhaltlicher Beziehung; aber auch diese nur dürftige Unterstützung des gedachten Zweckes kann Lc kaum auf den Gedanken gebracht haben, 16—18 hierher zu ziehen; 18 bleibt ja doch außer aller Beziehung. Auch dann dürfte man das

[1] Anders läge die Sache noch, wenn angenommen werden dürfte, daß Lc gar keine Vorstellung mehr von dem altest. νόμος gehabt hätte. Daß unter solchen Voraussetzungen auch sich Widersprechendes von Spätern zusammengefügt wird, bedarf keiner Erwähnung. Ebenso fällt die Schwierigkeit bei der Quelle fort, da es sich hier v. 17 um einen tendenziösen Einschub, nicht aber um eine organische Eingliederung handelt.

[2] Holtzmann, Handk. IV, S. 87.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

überaus Künstliche und dabei doch so wenig Wirksame dieser Komposition nicht verkennen, wenn sie „gelegentlich dem selbständigen Zwecke diente, das Nötige über den Begriff des νόμος und seine bleibende Bedeutung zu sagen."[1] Eher war sie dann nach 31 zu erwarten.

Noch unwahrscheinlicher wird eine erst von Lc bewirkte Einfügung von 16—18 an dieser Stelle, wenn, wie es allgemeine Ansicht ist, diese Verse erst von Lc zusammengestellt worden sind. Nur die wirkliche oder wenigstens vom schriftstellerischen Standpunkt des Lc zu bewertende Trefflichkeit des Baumaterials zu dieser Brücke ließe das Zusammenlesen und Herbeischaffen an diese Stelle erklärlich erscheinen. Überdies ist für 16 schon oben die Unmöglichkeit, die Johannesperikope als Fundort anzusehn, nachgewiesen; wo ferner 17 und 18 gestanden haben sollen, wäre schwerlich anzugeben. Auch auf die exegetischen Schwierigkeiten ist schon hingewiesen.

In Wirklichkeit handelt es sich um hier schon vorhandenes Material, das nicht nach dem eigenen Entschluß des Lc herbeigeschafft wurde, sondern, weil es nicht weggeräumt werden konnte, so gut oder so schlecht es ging, in den Zusammenhang eingefügt werden mußte. Und zwar ist wahrscheinlich, daß das Gleichnis 19—31 erst durch Lc aus der Nähe des Gleichnisses 18, 10—14 an seine jetzige Stelle, d. h. an den Schluß des jetzigen 16. Kap., gebracht worden ist. Denn wenn das Gleichnis schon in der Logiaquelle an dieser Stelle gestanden hätte, so wäre nicht abzusehn, aus welchem Grunde die Quelle die beiden Gleichnisse nicht unmittelbar neben einander gestellt, sondern durch 16—18 getrennt hätte. Ein Anlaß zu dieser Umstellung von 19—31 ist wohl denkbar. Wenn nämlich B. Weiß richtig vermutet,[3] so bildete das Gleichnis 1—9 mit einem andern, das in den Reflexionen des Evangelisten 10—13 (14) seine Spuren hinterlassen hat und sich jetzt als selbständige Perikope 19, 12—27 vorfindet, ein Paar. In einer Art Austausch scheint nun auch 16, 19—31[2] von seinem ursprünglichen Standort wegen seiner Beziehungen zu 1—9 und 16—17 von Lc hierher versetzt worden zu sein. Jedenfalls zeigt sich eine Nachwirkung des Austausches darin, daß die beiden in Kap. 16 vereinigten Gleichnisse mit Hilfe der ihnen

[1] Holtzmann, Handk. IV, S. 88.

[2] Der Zuwachs 27—31 ist in der Quelle offenbar durch die Erinnerung an die Gruppe Lc 1—9 + Lc 16—17 veranlaßt, wo verwandte Themata in derselben Reihenfolge behandelt werden. Sachlich veranlaßt wurde die Kombination von 19—26 mit 27—31 durch die nomistische Tendenz der Quelle.

3 Leider war ich nicht in der Lage, das Buch von Weiß selbst einzusehn; die Bezugnahme ist durch Holtzmann, Jahrbb. für prot. Theol. 1878, S. 557, vermittelt.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

ursprünglich benachbarten eigentümliche Ergänzungen erfahren haben. So hat das Gleichnis 1—9 in der Ausführung des Grundgedankens von 19, 12—27 einen Epilog (16, 10—13), und das Gleichnis 16, 19—31 in dem Grundgedanken von 18, 10—14 einen Prolog (16, 15) erhalten;[1] wenn wir von dem Bestreben, 16, 1—9 tunlichst umzudeuten, absehen, alles zu dem Zweck, die durch das Mittelstück 16—18 bewirkte Trennung beider Gleichnisse möglichst zu neutralisieren.

Gleichwohl ist es den Bemühungen des Lc nur in geringem Maße gelungen, die spröde Isolierung von 16—18 zu überwinden, und er hat diese Aufgabe auch nur deshalb zu lösen unternommen, weil sich ihm der Ursprung und die wahre Bedeutung dieser aus dem Zusammenhang gerissenen Verse verbarg, wenn er auch den Zusammenhang von 16 (17) mit 18 beachtete. Durch seine redaktionellen Umänderungen sind zwar inhaltliche, durch das ganze Kap. gehende Beziehungen des Gleichnisses 19—31 zu 1—13 (Verwendung des Reichtums) und zu 16—17 (Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes) hergestellt. Aber die letztgenannte Beziehung tritt erst 27 in Sicht, was um so störender wirkt, als der formale Zusammenhang einzig durch das weiterführende δέ v. 19 hergestellt ist. Zwischen 1—13 und 16—18 fehlt aber auch hiernach noch jedes Band. Der Einschub 14—15 hilft auch nicht weiter; er stellt zwar eine neue künstliche Gedankenverbindung zwischen beiden Gleichnissen her, 16—18 aber erscheint nach wie vor als ein nach rückwärts ganz fremdartiges und nach vorwärts nur notdürftig assimiliertes Element in fremder Umgebung. Nur die äußerliche Verschnürung verhindert ein völliges Herausfallen dieser Verse aus dem vom Evangelisten geschaffenen Zusammenhang. Nicht also, wie Wernle sagt, die Verlegenheit, so heterogene Verse zusammenzudenken, merkt man Lc an, sondern die, ein sich aufdrängendes, aber unbequemes Material in den Zusammenhang hineinzuarbeiten. Lc hätte sich kaum ungeeignetere Verse zur Verbindung der beiden Gleichnisse auswählen können.

IV.

Lc 16, 16—18 ist, um das Gesagte zusammenzufassen und einige weitere Folgerungen zu ziehen, als schwer einzufügendes Bruchstück nicht vom Evangelisten an seine jetzige Stelle verbracht worden, sondern es hat diesen Platz schon in der Spruchsammlung behauptet. Es war also dort die Reihenfolge vorhanden: Gleichnisse vom klugen

[1] Vgl. Holtzmann, Handk. IV zu den betreffenden Stellen.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

und vom gerechten Haushalter; dann folgten einzelne Sprüche, mit 16, 16 beginnend und bis 17, 10 sich fortsetzend. Man wird in diesen Sprüchen von 16, 18 an — 16 (17) bildet eine Art Einleitung — einen gewissen Zusammenhang, der freilich durch andere Bestandteile unterbrochen erscheint, nicht verkennen dürfen: 18 Verhalten gegen das Weib in der Ehe;[1] 17, 2 gegen die Kinder; 3 und 4 gegen den Bruder. Durch das Fehlen der Ehescheidungsperikope wurde der Verfasser der Logiaschrift von selbst dazu geführt, die Schlußsprüche der Perikope an die Spitze einer Reihe von Mahnsprüchen zu stellen, die in der Jüngerrede vereinigt waren. Darin bildete also die Gruppe, die sich auf die sittlichen Pflichten gegen die uns zunächst Stehenden bezog, den Anfang. Die Ärgernissprüche sind dabei von allen Synoptikern an den Spruch von den Kleinen wegen des gemeinsamen Begriffes des σκάνδαλον herangezogen worden.[2] In der zweiten Gruppe, wie sie durch die Gleichnisse vom verlorenen Schaf und der verlorenen Drachme repräsentiert ist, mochte von den Pflichten gegen die in den Augen der Welt Mißachteten und Verlorenen[3] gehandelt werden.

[1] Die Trennung von 16, 18 und 17, 1 ff. durch 16, 19—31 kann nicht auffallen, da dort die Beziehung zum Gesetz klar, hier aber nur 17, 3, 4 vorhanden, und überdies wohl Lc nicht bekannt war.

[2] Wernle, S. 67, nimmt den entgegengesetzten Vorgang an.

[3] Holtzmann, Handk. III, 79.

[Abgeschlossen am 27. Juli 1903.]

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Neue Lesarten zu den Evangelien.

Von **Eberhard Nestle** in Maulbronn.

I.

Einer der Mitarbeiter von Soden's an der neuen Ausgabe des griechischen Neuen Testaments hat vor kurzem den Text der Pariser Evangelienhandschrift veröffentlicht, die J. P. P. Martin 1884 in seiner „Description technique des manuscrits grecs relatifs au NT. conservés dans les Bibliothèques de Paris" S. 91—94 beschrieb, indem er von ihr sagte: „S'il avait été connu, il serait certainement célèbre. Il est digne des éloges que Griesbach prodigue au Regius."[1] Der Regius (L) ist bekanntlich die Handschrift, aus welcher der kürzere (doppelte) Markusschluß zuerst bekannt wurde; und diese Handschrift hat ihn auch, ist aber trotz dem Hinweis von Martin nirgends genannt worden, selbst von Zahn nicht, der GK. II, 922 eine andre Stelle von Martin's Description in diesem Zusammenhang zitiert. Gregory zählt sie als 579, Scrivener-Martin als 743, in dem System von Soden führt sie die Bezeichnung ε 376 und ist dadurch als eine dem 13. Jahrhundert angehörige Evangelienhandschrift gekennzeichnet. Früher hätte man gesagt: was kann eine so junge Handschrift Gutes enthalten? Heute haben wir gelernt, daß das Alter einer Handschrift nicht alles ausmacht. Ihr Herausgeber sieht in ihr den Vertreter eines alten Unzialkodex des B𝔑-Textes. Ob er damit recht hat, soll hier nicht untersucht werden. Es handelt sich hier darum, den Lesern etwas anderes vor Augen zu führen.

In den Zeiten von Mill, als man die Zahl der neutestamentlichen Varianten auf 30000 schätzte, staunte und erschrak man ob ihrer Menge. Heute sind vielleicht 5mal soviel gebucht, weit mehr als das Neue Testament Worte hat. Wir erschrecken nicht mehr darüber, aber erstaunen dürfen wir noch, wenn sich herausstellt, daß jede neue Handschrift, die bekannt wird, zu der Zahl der bisher gebuchten Lesarten neue hinzufügt.

[1] Alfred Schmidtke, Die Evangelien eines alten Unzialkodex (B𝔑-Text) nach einer Abschrift des dreizehnten Jahrhunderts herausgegeben. Leipzig, Hinrichs 1903.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Ja selbst längst bekannte und berühmte Handschriften werfen bei genauerer Untersuchung noch einen Ertrag ab. Man vergleiche die Liste aus dem Codex Bezae, die ich in Hilgenfeld's Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 39 (1895) 157—166 veröffentlichte und in meinem NT Gr. Supplementum S. 66 ergänzte.

Es ist natürlich, daß man die Zahl der Varianten ins ungemessene steigern kann, wenn man jeden Schreibfehler einer besonders liederlich geschriebenen Handschrift als Variante buchen wollte. Die Handschrift, um die es sich hier handelt, ist allerdings teilweise schlecht geschrieben, aber von diesen Dingen ist im folgenden ganz abgesehen. Und trotzdem lieferte eine rasche Vergleichung allein zum dritten Evangelium über 130 Varianten, die bei Tischendorf noch nicht zu finden sind. Ich weiß nicht, ob auch nur eine derselben Aussicht hat, künftig in den Text aufgenommen zu werden, aber eine ganze Reihe derselben verdient wenigstens in den Apparaten und den Kommentaren Beachtung, und weil man nicht jedem Erklärer zumuten kann, Schmidtke's Ausgabe der Handschrift auf diesen Punkt hin selbst durchzuarbeiten, so will ich das Neue, was aus seinem Text zu lernen ist, hier zusammenstellen, indem ich nur an einigen Beispielen zeige, welches Interesse an einzelne dieser Lesarten sich knüpft.

In meinen Philologica sacra hatte ich zu Mk 13, 34 die Frage aufgeworfen, ob bei dem Türhüter, der von den übrigen Sklaven unterschieden wird, nicht an Petrus gedacht werden dürfe oder müsse. Diese Frage wird hinfällig, wenn die Pariser Handschrift recht hätte, die mit Änderung eines einzigen Buchstabens aus dem Türhüter eine Türhüterin macht. Es ist das wohl unter dem Einfluß des Johannesevangeliums geschehen; aber auch so liefert diese Lesart einen interessanten Beleg zu der unlängst in einer Zeitschrift erörterten Frage über den Umfang des Vorkommens weiblicher Dienstboten im Orient; ja sie könnte sogar in der modernen Frauenfrage verwendet werden, daß Jesus auch den Frauen ihre Aufgabe in der Kirche angewiesen habe. In demselben Kapitel heißt es V. 12 bisher in allen Zeugen nur, die Kinder werden sich erheben gegen die Eltern, und wenn man den Zusammenhang nicht scharf nimmt, kann dies allgemein dahin verstanden werden, daß die wachsende Unbotmäßigkeit der Jugend ein Zeichen des nahenden Endes sei. Einzig unsere Handschrift ergänzt dies durch den Zusatz „und die Eltern wider die Kinder", und wenn man bedenkt, daß bei religiösen Krisen das Unrecht nicht immer auf Seiten der Jugend ist, die sich einer neuen Bewegung zuwendet, während die Alten aus über-

17. 8. 1903.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

triebenem Konservatismus sie verfolgen, so ist diese Lesart doch mindestens recht anregend.

Dogmatisch lehrreich ist, daß der Hauptmann unterm Kreuz nicht bezeugt daß dieser Mensch ein Gottessohn gewesen, sondern daß er es ist (εστιν). Sprachlich beachtenswert ist 5, 42 παραχρῆμα ἠγέρθη statt εὐθυς ανεστη. Das Adverb παραχρημα kommt im ganzen Matthäus nur in der Erzählung vom verdorrten Feigenbaum vor — weist dies auf einen besondern Ursprung derselben? — nie bei Marcus, überaus häufig bei Lucas.

Doch ich will den Raum dieser Zeitschrift nicht weiter in Anspruch nehmen, auch nicht auf andere sonst bemerkenswerte Eigentümlichkeiten dieser Handschrift hinweisen; ich stelle nur die Lesarten zusammen, die bei Tischendorf noch von gar keiner griechischen Handschrift bezeugt sind, und zwar zunächst nur zum Marcus-Evangelium.

Mk 1, 27 ἐθαυμάσθησαν 32 προσέφερον 44 ἃ] ὃ 2, 12 — ὅτι[1] 13 ὄχλος] λαός 15 ἰδοὺ πολλοί 26 τοῖς ἀρχιερεῦσιν μόνοις 3, 7. 8 Ἰδουμαίας . . . Ἰουδαίας 14 κηρυσσ. καὶ λέγειν 17 βροντῆς υἱοί 27 εἰσελθεῖν καί 28 ἀμήν, ἀμήν (ebenso 6, 11; 9, 1.) 4, 10 — ὅτε 16. 17. ἀκουσ. μετὰ χαρᾶς δεχ. τὸν λόγον (οὐκ ἐχ. δὲ) 24 ἀντιμετρηθήσεται 26 ἐπὶ τὴν γῆν 40 ὀλιγόπιστοι 5, 13 ἀκαθ. ἀπὸ τοῦ ἀνθρώπου 18 βαίνοντος 29 ἰάθη 34 ἴσθι] ἔσῃ 39 θορυβ. κλαίοντες 42 παραχρῆμα ἠγέρθη 6, 3 τοῦ τέκτονος υἱὸς καὶ ἀδ. (— καὶ τῆς Μαρίας) 11 τὸν ὑποκάτω] ἀπὸ 12 μετανοήσουσιν (auch N) 14 ἠγέρθη ἀπὸ τῶν 34 ἦσαν ἐσκυλμένοι καὶ ἐριμμένοι ὡς 36 κώμας ἵνα ἀγορ. 37 ἄρτους διακ. δην. 41 — δύο 2° 7, 12 ποιήσει (= -σειν?) 15 — ἐκπορευόμενα ἐστὶν 20 δὲ] γὰρ 31 — διὰ Σιδῶνος 8, 1 ἔχοντος 2 σπλαγχνισθεὶς 6 εἰς τὴν γῆν 19 τοὺς πέντε ἄρτους ὅτε 25 ὀφθαλμ. τοῦ τυφλοῦ 27 — Καὶ 29 καὶ ἠρώτησεν α. (— αὐτὸς) 31 ἐγερθῆναι 33 — αὐτοῦ 9, 5 καὶ μίαν Ηλεια 18 — αὐτὸ 21 αὐτῷ ὁ δὲ εἶπεν] ἔστιν 22 ἀποκτείνῃ 28 ἐπηρώτουν (= Σ) 30 τις αὐτὸν γνῷ 32 ἐπερωτῆσαι αὐτὸν 37 — οὐκ ἐμὲ und ἀλλὰ 47 ἔξελε αὐτὸν καὶ βάλε ἀπό σου 50 μωρανθῇ 10, 1 ὄχλοι πολλοὶ 14 βασ. τῶν οὐρανῶν (ebenso 25) 21 — ἠγάπησεν αὐτὸν καὶ 25 — εἰσελθεῖν 27 — παρὰ 3° 29 ἔφη αὐτοῖς 39 οἱ δὲ εἶπαν] λέγουσιν | — Ἰησοῦς 52 σέσωκέν σε, πορεύου (trotz vorhergehendem ὕπαγε). 11, 6 εἴρηκεν αὐτοῖς 13 οὐδ. εὗρεν ἐν αὐτῇ 14 ἤκουσαν 16 διὰ τὸ ἱερὸν 21 ἀποκριθεὶς (für αναμνησθ.) 26 — ζητεῖτε καὶ εὑρήσετε (in dem von M und andern Hdschr. bezeugten Zusatz) 29 ἐρωτήσω 30 τὸ βαπτ. τοῦ Ιω. 12, 2 ἵνα λάβῃ παρ' αὐτῶν τοὺς καρποὺς 16 τίνος ἐπιγραφὴ αὕτη (— ἡ εἰκ. α. καὶ ἡ) 22 — καὶ 2° 23 ἔστιν 26 λέγει 29 Ἰησ. καὶ εἶπεν 36 καὶ αὐτὸς

[1] — = omittit; die Vergleichung ist nach meiner Ausgabe gemacht, unter steter Beiziehung von Tischendorfs octava maior.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Δαυ. 13, 5 ὁ δὲ λέγει αὐτοῖς 12 γον. καὶ οἱ γονεῖς ἐπὶ τὰ τέκνα 22 σημεῖα μεγάλα 26 μετὰ δόξης καὶ δυν. πολ. 27 ἀγγ. αὐτοῦ μετὰ σάλπιγγος φωνῆς μεγάλης 28 γένηται ἁπαλὸς 29 ταῦτα πάντα 34 τὴν ἐξουσίαν τοῖς δούλοις αὐτοῦ | τῇ θυρωρῷ 36 εὑρήσῃ (nur „Orig.“) 14, 1 ἀποκτεννῶσιν 2 ἵνα μὴ θ. γένηται ἐν τῷ λαῷ 6 ἔργον γὰρ καλὸν 9 — εἰς ὅλον τὸν κόσμον | λαληθ. καὶ ὃ ἐποιης. αυτη 12 ἵνα φάγ.] φαγεῖν 13. 14 εἰς τὴν οἰκίαν ὅπου εἰσπορεύεται καὶ 19 καὶ ὁ ἄλλος 21 κατὰ τὸ ὡρισμένον πορεύεται 29 ἔφη] εἶπεν 30 — καὶ 35 παρελθέτω (trotz ἵνα) 40 εὑρίσκει 43 λαλοῦντος αὐτοῦ 44 λέγων ὅτι 48 αὐτοῖς ὁ Ἰης. εἶπεν 58 οἰκοδομ.] ποιήσω 60 οὐδὲν ἀποκρίνῃ τί 61 καὶ ὁ Ἰης. 62 — Ἰης. 63 διέρρηξεν τὰ ἱμάτια αὐτοῦ λέγει 65 κατέλαβον 67 ἐμβλέψας αὐτὸν (so!) | μετὰ Ἰησοῦ τοῦ Ναζωρηνοῦ ἦσθα 69 ὅτι] καὶ | ἐξ αὐτῶν ἐστιν] μετ' αὐτοῦ ἦν 70 εἶ· καὶ γὰρ ἡ λαλιά σου δῆλον σε ποιεῖ (— Γαλιλ. ει και) 72 ἐμνήσθη | τοῦ ῥήματος τοῦ Ἰησοῦ ὅτι | τρὶς ἀπαρνήσῃ με καὶ ἐξελθὼν ἔξω ἔκλαυσεν πικρῶς 15. 1 γραμμ. τοῦ λαοῦ 5 θαυμάσαι 17 περιτίθεισιν 19 προσεκυν. αὐτὸν 21 Σιμ. τινα παραγ. Κυρην. 22 Γολγωθὰ 31 ἔλεγον μετὰ τῶν γραμματέων 34 μεγάλῃ καὶ εἶπεν 39 υἱὸς θεοῦ εστιν 16, 2 μνημείου γυναῖκες 6 Ναζωρηνόν 18 βλάψῃ αὐτοὺς | επιθήσωσιν.

II.

Noch interessanter zum Teil als die Varianten zum 2. Evangelium sind die zu Lucas, sowohl der Zahl als der Art nach. Ihre Zahl übersteigt 330, und was ihre Art betrifft, so genügt es einige namhaft zu machen, wie 1, 34 μετέχω statt γινωσκω, 2, 4 αυτην, 48 ὁ πατηρ σου καὶ ὁ συγγενης σου καγω 51 ηλθον; 11, 42 das eine sollte man mir tun; 16, 28 den Ort dieser Qual; 18, 12 ich verzehnte dir alles; 19, 9 da auch er ein Sohn Abrahams wurde; 19, 17 wir wissen, daß du in wenigem getreu warst; 21, 28 hebet eure Augen auf; 22, 16 bis das Reich Gottes vollendet wird (so auch der Sinaisyrer); 24, 39 ο αυτος. Sprachlich interessant ist die häufige Ersetzung der zusammengesetzten Zeitwörter durch die einfachen z. B. 6, 13; 8, 43; 9, 30; 12, 20; 13, 19; 17, 12; 22, 59. 61; 23, 20; des Aktivums durch das Medium 5, 31; 6, 21; der Einzahl durch die Mehrzahl 11, 7; 23, 18; liturgisch die häufige Einführung der Schlußformel: Wer Ohren hat zu hören, der höre (s. 15, 10). Aber ich will auch hier es den Lesern überlassen, die Liste zu prüfen, und nur eine für die Genealogie der Handschrift nicht unwichtige Lesung anführen. 13, 10 schreibt auch unsere Hdschr. ἐν μια των ημερων εν τοις σαββασιν statt συναγωγων wie H 13. 346 bei Tischendorf. Ist es wahrscheinlich, daß diese Gedankenlosigkeit an derselben Stelle verschiedenen Schreibern

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

unabhängig von einander begegnete, oder beweist sie einen Zusammenhang dieser Zeugen? 13. 346 sind 2 Glieder der Ferrargruppe.

1, 4 εγενετο δε 8. 9 — εναντι . . . ιερατειας 17 εν ευφρονησει 34 γινωσκω] μετεχω 36 ουτος] αυτος 45 παρα κυριω 50 — και το ελεος αυτου 51 υπερηφανοις διανοιας 74 χειρος παντων των μισουντων ημων **2**, 4 αυτην 7 — και ανεκλινεν αυτον 15 και οι ποιμενες 23 — εν νομω κυριου 24 θυσιαν] γνωσιν | — εν τω νομω κυριου 27 εισηλθεν 37 αυτη ην χηρα 48 ο πατηρ σου και ο συγγενης σου καγω 51 ηλθον **3**, 7 απ 9 ριζαν του δενδρου 23—38 desunt. **4**, 5 αναγων 7 παντα 17 το βιβλιον (1°) 22 ο υιος Ιωσ. ε. ο. 23 — γενομενα 28 αυτα 31 Καπ. εις πολιν 33 ανθρ. και εχ. 34 αγιος] υιος 36 ουτος ο λογος **5**, 2 λιμνην Γεννησαρετ 5 τω σω ρηματι 7 ελθειν και συλλ. 8 τοις ποσιν του κυριου 9 ἦν 12 — αυτου 15 — δε | ο λογος] ηχος 17 δυν. θεου 24 την κλινην σου υπαγε 27 Λευειν ονοματι 31 εχουσι] εχονται **6**, 2 ειπαν] ελεγον 3 — προς αυτους 12 και εγενετο εν εκειναις ταις ημ. | — τη 13 εκαλεσεν 17 των μαθητ. αυτ. 18 οσοι 19 παντας αυτους 21 γελασεσθε 23 και χαιρετε | ωρα 31 ποιωσιν υμας 33 το αυτο ποιουσιν] τους αγαπωντας αυτους αγαπωσιν 40 διδ. ουδε δουλος υπερ τον κυριον αυτου κατ. 41 — την 2° 43 καπρον . . . καλον . . . καλον . . . καπρον 47 πας ουν | τινος 48 — την **7**, 3 — ελθων 6 — κυριε 7 λογω μονον 14 εισελθων 18 περι τουτων παντων 22 ειδετε και ακουετε 29 — ακουσας | εις το β. 32 καθ. α προσφωνουντα λεγουσιν 41 ο δε Ιης. εφη 47 λεγω σοι] ειπον 50 και ειπεν πρ. **8**, 4 συνοντων δε αυτων και οχλου πολλου επιπορευομενου πρ. 6 ριζαν 10 ακ. ακουσωσιν και ου μη συν. 13 πετρας εισιν 19 — προς αυτον 23 αφυπν. ο Ιησους 25 — δε 2° 29 πολλω γαρ χρονω 30 ονομα σοι εστιν 33 και εξελθοντα τα 36 — οι ιδοντες 39 οσα αυτω πεποιηκεν 41 Ιαειρος ουτος 43 αναλωσασα 47 και πως 49 τις εκ του 51 δε ο Ιησους **9**, 1 νοσουντας 3 μητε πηραν μ. ραβδον 7 παντα τα γενομενα 8 ηγερθη 9 ουτος εστιν 10 και οι αποστ. υποστρεψ. 11 ιασατο 13 — πλειον | — παντα 14 — αυτου 17 τα περισσευματα αυτων 19 ειπον· λεγουσιν | οτι] ενα των προφητων· ετεροι δε οτι 24 σωσαι την ψυχ. αυτου 28 και παραλ.] παραλ. δε 30 ελαλουν 42 διερρηξεν 48 επι τω εμω ονομ. 49 ηκολουθει 58 κλινειν 62 επι αρ. **10**, 2 ινα 10 εξελθ.] εισελθοντες | λεγετε 11 αποτιναssομεθα 19 — την 20 — τα 1° 24 επεθυμησαν 30 αφ. αυτον ημιθ. 34 οινον και ελαιον 37 μετ αυτου το ελεος 38 και αυτος 39 και αυτηδε 41 αποκρ. δε ειπ.] ειπεν δε | τριβαζεις 42 εξελεξ. την αγ. μερ. **11**, 4 παντι οφειλουσιν 7 εφη | παρεχετε 8 εγερθ.] αναστας 12 σκορπ. επιδ. αυτω 13 ο ουρανιος 15 — τα 22 — επελθων 33 αψας τιθησιν αυτον υπο τον μ. (— εις κρυπτ. u. ουδε) | ινα . . .] και λαμπει πασιν τοις εν τη οικια 39 προς αυτον ο κυριος 42 — αλλα | ποιησαι μοι

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

12, 1 οχλου] λαου (vgl. Mk 2, 13) 6 ασσαριων πωλειται δ. 11 απολογ.] λαλησητε 13 αυτω] προς αυτον 20 αιτουσιν την ψ. σου απο c. 23 ψυχη υμων 38 και τριτη 43 εκ. εν τη καρδια αυτου ον 47 πρ. το θελ. του κυριου αυτ. 48 παρεθετο 55 πν. και λεγετε | κλυδων 13, 1 εμιξεν Πειλατος 4 — η 8 αυτω λεγει | εως ου 11 εχουσα πνευμα 18 ουν τινι ομοιωσω την βασιλειαν του θεου 19 εσκηνωσεν 20 και ειπεν παλιν τινι[1] 26 εφ. και επιομεν ενωπιον σου 30 εισιν οι εσχατοι 34 επισυναγαγειν 35 ηξει οταν 14, 8 — σου 12 — τους φιλ. σου μηδε | ανταποδοσια 18 απελθων 24 ολιγ. γαρ εκλ. 26 — αυτου | — την 1° | — τα 30 οικοδομησαι 31 επ] προς 33 τοις υπαρ. αυτω 15, 1 αυτω παντες οι τελ. εγγιζ. 4 τις εξ υμων ανθρ. 5 επι του ωμου 10+6 εχων ωτα ακουειν ακουετω, ebenso 16, 18; 18, 8. 22 ενεγκατε την πρωτην στολην 27 υπελαβεν 16, 1 μαθητας παραβολην 4 οικονομ. μου 7 ειπ. αυτω 9 ποιησ. φιλ. εαυτ. 13 οικετης] ουκετι 15 ισχυρον 18 s. 15, 10. 21 απο 1° 2°] εκ 22 και εγενετο αποθ. 24 γλωτταν 26 οι εκει 28 συνελθωσιν | τουτον] ταυτης 31 εγερθη 17, 4 — και 1° | επιστραφη 6 — δε 7 εισελθ. αυτω 12 ερχομενου | — ανδρες 14 εαυτ.] αυτους 20 υπο] απο 24 αστραπτουσα εκ των ουρανων ἢ εις την υπ' 26 του υιου του θεου 34 υμιν οτι 18, 6 — δε 8 αυτων] των εκλεκτων αυτου | s. 15, 10. 9 ταυτην λεγων 11 ηυχετο 12 αποδεκατω σοι 14 εν τω οικω αυτου 19 — αυτω 20 φον.] πορνευσης 25 — εισελθειν 2° 26 — οι 29 αδελφους] αδελφας 31 δε] ουν | υιω του θεου 34 αυτοι ουτοι 35 παρα] επι 39 αυτ. δε] και αυτος 19, 9 Ιης.] κυριος | Αβρααμ εγενετο 17 οτι] οιδαμεν οτι 21 ο 2°] οπου 27 τουτους] εκεινους δε 29 — το 2° 30 απεναντι | των ανθρωπ. | απαγαγετε 31 επερωτα 35 — αυτων | επεβησαν 37 χαιρειν και αιν. 38 — ο βασιλευς 40 — αποκριθεις 41 ηγγικεν 42 — οτι 44 λιθ. επανω λιθου 47 εζητ. απολ. αυτον 20, 5 — λεγοντες 10 γεωργ. ιδοντες 12 τριτον] ετερον 14 οτι ουτος 17 ειπεν αυτοις 19 — ταυτην 20 — τη 2° 21 λεγ.] λαλεις | το προσωπον[2] 24 δηναριον· οι δε ηνεγκαν προς αυτον δηναριον· και ειπεν προς αυτους 26 του ρηματος αυτου 27 ελθοντες | Σαδδ.] Φαρισαιων 30 και ο δευτ. ελαβεν 36 ισαγγ.] ως αγγελοι | — εισιν 2° 37 ως λεγει επι της βατου 40 ερωτησαι 21, 4 αυτης εβαλεν εις τα δωρα παντα (trotzdem nochmals εβαλεν) 12 εις συναγ. αυτων 23 ουαι δε ταις θηλ. και τ. εν γ. εχους. 28 επαρ. τους οφθαλμους υ. 35 εισελευσεται.[3] 22, 16 πλ.

[1] Ein großer Fehler der Ausgabe ist, daß an zweifelhaften Stellen über Interpunktion und Accentuation in der Hdschr. nichts zu entnehmen ist; z. B. zu der von mir in dieser Ztschr. behandelten Stelle 4, 18; oder hier ειπεν· παλιν τινι oder ειπεν παλιν· τινι.

[2] Tischendorf hat zu προσωπον keine Variante; N hat προσωπον ανθρωπου, unsere Hdschr. den Artikel.

[3] Zu diesem Wort haben wir die Varianten: ελευσεται, εισελ—, επελ—, επεισελ—, επιστησεται.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

ἡ βασιλεια τ. θ. 17 τουτο] το ποτηριον 23 ποιειν 24 τις αρα αυτων 25 κυριευσουσιν 26 — ο 3° 27 γαρ] δε 29 βασιλειαν] διαθηκην 33 — αυτω 34 — Πετρε 39 εξελθ. ο Ιησους 45 απο τ. πρ. ελθων] επορευθη (ohne και im folgenden) 48 — δε 49 οι δε περι αυτ. ιδοντες 52 παραγινομενους 56 — και 1° 58 — ανθρωπε 59 διαστησας | ως | ισχυριζετο 61 εμνησθη 63 αυτω] αυτον 66 ως εγεν. ως ημ. 68 ερωτ. υμας 69 δε οψεσθε τον υιον τ. α. καθημενον | του θεου] αυτου 71 ειπον αν τι εχ. (— ετι) **23**, 4 εφη 7 — και 1° | εν τη εξουσια | του Ηρωδου | εν ταις ημ. εκειναις 8 ακ. αυτον 14 ευρισκω 15 — γαρ 17 εχων κατα εορτ. απολ. αυτ. ενα 18 αιρετε 19 τινα δια σταιν 20 εφωνησεν αυτους 22 εφη | — ουτος 29 αι ημεραι 33 εισηλθον 34 οι δε διαμεριζ. 35 χριστος] υιος (cf. Lc 4, 34 etc.) 38 η επιγρ. αυτη γεγρ. ο 39 κρεμαμενων 41 απολαβωμεν 56 **24**, 1. Κατα δε την εντολην τη μια τ. σαββ. **24**, 1 και τινες συν αυτοις 7 οτι δει παραδοθ. τ. υ. τ. α. 8 και πασιν] συν 13 ημερα] ωρα 21 ουτος | εγενοντο 36 μη φοβεισθε· εγω ειμι 38 εις τας καρδιας 39 ποδας και τους τυπους των ηλων οτι | ο αυτος 41 αυτοις ο Ιησους 46 — οτι | γεγραπται ουτω.

III.

Wie inhaltlich, so steht auch textkritisch das vierte Evangelium für sich. Das zeigt sich schon darin, daß in der folgenden Liste beim ersten Kapitel die erste neue Variante erst zu V. 31 zu buchen war, während sie bei Mc und Lc häufig schon beim ersten Vers eines Kapitels auftrat. Im übrigen bleibt die Handschrift auch hier ihrem Charakter treu und bringt allerlei ganz seltsame Lesarten; vgl. 10, 6 παραμυθιαν, 19, 4 εντευθεν statt εξω, V. 12. τινα, 20, 4 μετ αυτου. Die Form υγιην 5, 15 hat sie in V. 11 mit der ersten Hand des Sinaiticus gemein. Mit diesem teilt sie auch Golgatha statt Gabbatha 19, 13 und andere Eigenheiten in V. 15. 16. 23, worauf Schmidtkes Einleitung hinweist. Nicht erwähnt hat er den Zusatz „hebräisch, griechisch, römisch" in 19, 19, der bei Tischendorf bis jetzt nur aus der Ferrargruppe und in dieser Ordnung nur aus 69 gebucht ist. Aber auf diese Fragen weiter einzugehen ist nicht der Zweck dieser Zeilen. Sie sollten nur einmal vor Augen führen, daß eine einzige Hdschr. zu dem bisherigen Variantenbestand von 3 Evangelien 700—800 neue hinzufügt, und sie sollten insbesondere anderen Lesern die Mühe ersparen, welche die Veröffentlichung dem auferlegt, der sie ausnützen will.

1, 31 ηδειν] εγνων 35 ειστηκει παλιν 42 ηγαγ. δε[1] | ο Ιησους περι-

[1] Schmidtke rechnet dies noch zu V. 41, Tischendorf schon zu V. 43; richtig beginnt damit V. 42.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

πατουντι | ειπεν] λεγει ει cu ει 47 ιδε] ει 2, 2 om. και 1°[1] 8 αυτοις ο Ιησους 10 μεθυcωcιν 12 Καπαρναουμ, ebenso 6, 17 | — και οι αδελφοι αυτου 13 το πασχα η εορτη τ. 15 cχοινιων και 22 τουτο Ιησους ελεγ. 23 ποιει 24 — αὐτον 3, 7 μη ουν θ. | οτι δει 15 πιστευων αυτω[2] 34 ο θεος απεστειλεν 35 τον υιον αυτου 4, 5 την λεγομ. 17 λεγει] απεκριθη 23 οτε οι] οτι 30 ηρχοντο] ερχονται 33 — προς αλληλους 37 αληθης εστιν 50 και λεγει 54 τουτο ουν παλ. 5, 4 ω δηποτε αν 6 ηδη πολυν χρ. 12 cου τον κραβ. 14 λεγει (so auch N) 15 λεγει | υγιην 16 εποιησεν 17 απεκρ. αυτοις λεγων 18 μαλλον εδιωκον οι Ιουδ. τον Ιησουν και εζητ. αυτον 19 αν γαρ εκ. ποι. ταυτα, ταυτα 21 ουτως εδωκεν και τω υιω εξουσιαν εχειν ους θελει ζωοποιειν 26 δεδωκεν 28 αυτου και οι ακουcαντες ζησουcιν 34 λεγω υμιν ινα cωθ. 6, 9 το παιδαριον εν 11 και ελαβεν τους 17 vgl. 2, 12. 18 τε] δε 21 υπηγοντο 23 και αλλα ηλθ. 30 — coι 32 ο Ιης. αυτοις | — υμιν 1° 33 θεου] ουρανου 38 το θελ. εμον 41 καταβαινων 42 — νυν 53 ανθρωπου] θεου 71 — εκ 7, 17 περι] εκ 50 — προς αυτους 8, 4 κατειληφθη[3] 20 ταυτα ουν τα 25 και ειπεν (so auch N) 31 — ουν 33 και απεκρ. 35 μεινη *bis*, ebenso 9, 41; vgl. auch 15, 10. 38 πατρι ημων λαλω 40 και ανθρωπον 42 εκ] παρα 44 — εκ των ιδιων λαλει 53 cαυτον 59 και εκ του 9, 8 ελεγον ουν 14 — τον 15 μου] μοι 24 — ουν 26 — coι 30 γαρ εθαυμαζον οτι ημεις ουκ οιδαμεν 32 τυφλ. γεγενν. οφθ. 37 — αυτω 41 vgl. 8, 35. 10, 6 παραμυθιαν 15 πατερα μου 17 — παλιν 18 εμαυτου] εμου 27 ακουcωcιν 31 λιθαcουcιν 36 — ηγιαcεν και 38 γινωcκητε] πιστευετε 40 βαπτιζων το προτερον 11, 3 ασθενης 4 η ασθενεια αυτη 8 cε οι Ιουδ. αποκτειναι 14 — αυτοις 16 cυνμαθ. αυτου (so auch D, was bei Tisch. fehlt) 27 του θεου του ζωντος 32 ως ηλθεν] εισηλθεν | — μου 33 cυνελθ.] αδελφους | — κλαιοντας 51 αποθνησκ. ο Ιησους 55 το πασχα η εορτη 12, 1 ο Ιης. εκ νεκρ. 6 τουτο] ουτως 9 — πολυς εκ 15 ιδου γαρ 16 και ταυτα 21 ουτοι] τοτε | ηρωτουν 26 διακονηση (1°) | ο εμος] μου | εαν δε τις 29 οχλ. και εστ. ακ. 30 γεγ] εληλυθεν 33 σημ. αυτοις 35 — ουν 38 (α λογος) 43 μαλλον τ. δοξ. τ. ανθρ. ηπερ (vgl. Ap. Const. 5, 1, 2) 46 κοσμ. τουτον 47 μη ακουση τ. ρ. και φυλ. 49 αυτος] εκεινος 13, 4 διεζωcατο

---

[1] Dies war einer der gegen 70 Verse aus den Evangelien, zu welchen Tischendorfs Ausgabe noch keine Variante buchte, wie oben Mc 11, 16.

[2] Somit haben wir nun hier die Lesarten 1. πιστευων, 2. πιστ. αυτω, 3. π. εις αυτον, 4. π. εν αυτω, 5. π. επ' αυτον, 6. π. επ αυτω. Der neutestamentliche Sprachgebrauch von πιστευειν kann kaum besser erläutert werden als an einer solchen Stelle.

[3] So hat Stephanus, Beza, Elzevir; Tischendorf bemerkt dazu cum? scribendum certe κατεληφθη. Wie mir Schmidtke nachträglich mitteilt, hat die Hdschr. nicht κατειληφθη. Der Fehler der Drucke erklärt sich natürlich durch Vermischung von κατειληπται und κατεληφθη.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

αυτον 11 οτι] αλλ 20 ο δε λαμβ. εμε 33 τεκνια μου | — εγω 38 με απαρνηση 14, 1 πιστευητε 2° 4 ουκ οιδατε[1] 10 λαλω εν υμιν 11 ταυτα | πιστευσητε 20 πατρι και ο πατηρ εν εμοι και υμεις 21 εμαυτον αυτω 24 τας εντολας 26 δ πεμψει ο] ὁ πεμψας με 28 πορ.] απερχομαι 15, 2 αυτο 1°] αυτος 5 ουτος] αυτος 6 εκβληθησεται 7 αιτησησθε 8 — μου | γινεσθε 10 μεινητε (vgl. 8, 35) 13 ψυχ. εαυτου 20 εγω ειπ.] λελαληκα 16, 12 λεγ. εχω υμιν 17 αυτου τινες 19 εμελλον 21 αυτης η ωρα 25 περι] παρα 26 αιτειτε 29 — αυτου 33 εν εμοι μονον 17, 7 οσα] α 14 εγω εδωκα 20 περι 2°] υπερ 22 καγω] εγω 23 εγω] καγω 25 σε εγνων] εγνων σε 18, 4 — ουν 5 — και 6 αυτοις ο Ιησους 16 εισηνεγκεν 17 και λεγει ουν | μαθ. τ. α. τ. ει 20 εν τω ιερω και εν συναγ. | ουκ ελαλησα ουδε εν 21 εις των παρεστηκοτων των υπ. 26 — εις | ωταριον[2] 38 εξηλθ. παλιν 19, 4 λεγει] ειπεν | [αυτον] εντευθεν ινα | [εν] αυτω αιτ. ουχ ευρ. 12 βασιλ. τινα ποιων εαυτον 13 τοτε ουν ο Πειλ. 14 ελεγεν 17 και εβασταζον αυτω τον 18 εντ. και ενα εντ. 20 ουν] δε | ανεγν. πολλοι 23 και ποιησαντες | εκ] απο 24 πληρ. η γραφη 28 τα παντα 29 περιτιθεντες 30 το οξος ειπεν ο Ιησους 40 — εστιν 20, 4 του Πετρου μετ αυτου 11 — δε | εξω προς το μν. κλαιουσα 14 θεωρει] ειδεν 15 bei οτι o bricht die Handschrift ab.

[1] Ein neuer Beleg zu den in meiner Einführung besprochenen Fällen von sic et non, d. h. von Stellen, wo durch Einfügung oder Weglassung einer Negation der Sinn in sein Gegenteil verkehrt ist. Ohne Wirkung ist die Einschiebung der Negation 18, 20.

[2] Zu V. 10 weist Tisch. ausdrücklich darauf hin, daß in V. 26 ωτιον non fluctuat. Jetzt haben wir auch hier das Schwanken.

[Abgeschlossen am 1. August 1903.]

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Miscellen.

Zur Verständigung über Apok 13, 18.

Eine Zeitschrift hat im Gegensatz zu einem Buche die Aufgabe, vielmehr den Anstoß zur Bildung von Ansichten zu geben als ausgeprägte Ansichten zu verbreiten. Ihr vornehmstes Ziel ist die Anregung und es ist nur erfreulich, wenn sie einen Meinungsaustausch hervorruft. Insofern steht sie der mündlichen Rede näher und hebt wenigstens bis zu einem gewissen Grade den Nachteil auf, den Plato im Phaedrus an dem geschriebenen Wort so schmerzlich beklagt. Im Buch geht der arme Logos schutzlos und unberedt in die Welt hinaus. Denn er kann dem Leser, der ihn befragt, ja immer nur dasselbe sagen und sein Autor kann ihm nicht zu Hilfe kommen. Sein Nutzen ist gering, denn wie oft wird er mißverstanden, verdreht und verkannt. Hundert Rezensenten sagen jeder etwas Verschiedenes von ihm und höchst selten einer das, was der Autor meint. Anders in einer Zeitschrift, die dem Leser Gelegenheit bietet, gegen den gedruckten Logos Einwendungen zu machen, dem Autor, seinem Logos zu Hilfe zu kommen. Daß dies geschieht, daran hängt m. M. die Existenzberechtigung einer Zeitschrift, es hat aber, denke ich, wenigstens nach dieser Seite die unsere ihre Existenzberechtigung durch manche Proben wohl bewiesen.

Daß es aber nicht leicht ist, auch in ganz einfachen Dingen den Ausdruck des eignen Gedankens vor der Möglichkeit eines Mißverständnisses sicher zu stellen, ist eine Erfahrung, die man immer wieder macht. Merkwürdigerweise setzt man sich einem solchen gerade bei Fachleuten am ehesten aus, oder eigentlich nicht merkwürdigerweise, denn diese haben ja über jeden Punkt schon ihre feste Meinung und es handelt sich in jedem Fall darum, daß der neue Logos einen alten verdrängt. Wie viel Peitho bedarf es da, denn was ist zäher und hartnäckiger und schwerer aus dem Felde zu schlagen als ein Logos? Daher die Schwierigkeit, einen neuen Logos einzuführen, und sei er noch so winzig, wenn

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

nicht wie in der Physik oder Chemie eine sichtbare Tatsache dahinter steht.

Ich mache vielleicht viele Worte um eine kleine Sache, denn etwas an sich ganz Kleines ist es, was ich verteidigen will, aber es hängt ein sehr wichtiges Prinzip daran, das der exakten Wortinterpretation, ohne die man nun einmal in der Theologie keinen einzigen Schritt tun kann und die sehr viel häufiger als man glaubt, zu ganz sicheren Ergebnissen führt. Denn ist zwar das Wort in vielen Fällen mehrdeutig, mißverständlich oder unklar, so ist das doch glücklicherweise nicht die Regel, sondern es kommt nur darauf an, das Wort richtig zu wägen, um zu einem Resultat zu kommen, das in seiner Weise ebenso sicher ist, als irgend ein Satz der Algebra oder Geometrie. So kann an der formalen Bedeutung von Apok 13, 18 in Wahrheit nicht der leiseste Zweifel sein. Dies und nur dies zu beweisen, war mein bescheidener Ehrgeiz, aber wie schlecht es mir gelungen ist, zeigen die Bemerkungen von E. Vischer in der letzten Nummer dieser Zeitschrift. Ich werde nun wohl meinem Logos nicht besser zu Hilfe kommen können, als wenn ich zunächst die Einwendungen prüfe, die dieser treffliche Kenner der Apokalypse erhoben hat.

„Wenn der Apokalyptiker sagen wollte: ‚hier ist für die Weisheit die Aufgabe, aus der Zahl des Tieres den Namen eines Menschen von demselben Zahlenwerte abzuleiten,' warum sagt er das nicht? Warum sagt er statt dessen: ‚hier ist für die Weisheit die Aufgabe, die Zahl zu berechnen'?" fragt Vischer. Ja, da steckt es gerade: wenn der Apokalyptiker sagt: „berechne die Zahl des Tieres, denn es ist die Zahl eines Menschen," so sagt er damit eben in einer seinen Lesern völlig verständlichen Weise das, was ich für die Leser dieser Zeitschrift allerdings etwas breiter ausdrücken zu müssen geglaubt habe. Denn die Zahlenspielerei, die dem Apokalyptiker und seinen Lesern ganz geläufig war, liegt doch hoffentlich uns allen völlig fern, aber darum dürfen wir dem Apokalyptiker doch nicht vorhalten, daß er sich in einer auch uns modernen Lesern unmittelbar verständlichen Weise hätte ausdrücken sollen, denn er hatte doch seine Gründe, auf uns moderne Leser überhaupt nicht zu rechnen.

Die Behauptung, daß die Berechnung der Zahl des Tieres ohne Kenntnis seines Namens, d. h. ohne Kenntnis der Elemente, die zu seiner Berechnung nötig sind, eine Unmöglichkeit sei, nennt Vischer eine Voraussetzung von mir. Eine Voraussetzung? Ich möchte wissen, was dann von Tatsachen, die nicht sinnlich wahrnehmbar sind, noch übrig

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

bliebe? Kann ich multiplizieren ohne Faktoren, addieren ohne Summanden? Nichtsdestoweniger läßt Vischer den Apokalyptiker die Zahl des Tieres ohne Kenntnis seines Namens „herausrechnen". Denn darauf kommt es ihm an: es handelt sich hier um keinen Namen, sondern die Zahl 666 muß gedeutet werden, wie Irenaeus es tat, nämlich auf die ganze Summe der Ungöttlichkeit von Anbeginn der Welt an. Das ist ja ganz schön, wenn man nur sähe, wiefern unter dieser Annahme die Zahl auf rechnerischem Wege gefunden sei. Ich wenigstens wüßte nicht, wie man die Rechnung anzusetzen hätte. Oder wenn einer sich in die Bedeutung des Tieres vertiefte und nach langem Grübeln herausbrächte: diesem Unhold kann nur eine Zahl von so wunderbarer Beschaffenheit wie 666 entsprechen — hätte er dann etwa diese Zahl „herausgerechnet"? Wenn man das aber der deutschen Sprache zum Trotz „rechnen" nennen will, so konnte doch der Grieche das nicht mit ψηφίζειν ausdrücken. Denn was ist ψηφίζειν anders als: die Rechensteine aufeinandersetzen, d. h. addieren? Dazu braucht man Summanden und die findet man, wenn man diese Tätigkeit auf einen Namen anwenden will, in den Zahlenwerten der einzelnen den Namen konstituierenden Buchstaben. Also setzt das ψηφισάτω allerdings Kenntnis des Namens voraus.

Nun kann man fragen: warum gibt denn der Apokalyptiker selbst die Zahl an, wenn er verlangt, man solle sie berechnen? Darauf läßt sich zweierlei antworten: entweder er setzte den Namen des Tieres bei seinen Lesern voraus, dann gab er die Zahl nur noch zu größerer Sicherheit, oder, was wahrscheinlicher, er tat es nicht und wollte doch den Namen selbst nicht aussprechen. Denn das ψηφίζειν war nicht etwa Selbstzweck und mochte dabei eine noch viel merkwürdiger scheinende Zahl als 666 herauskommen, sondern wenn man den Zahlenwert hatte, so begann erst die eigentliche Aufgabe. Z. B. man gab auf: berechne die Zahl von dem Namen θεός. Resultat πδ. Nun wird weiter gefragt: was also erkennen wir aus dieser Zahl? Antwort: seine Weisheit und Heiligkeit, denn die Zahlenwerte von ἀγαθός und ἅγιος sind gleichfalls = πδ. So enthält die Aufforderung, die Zahl eines Namens zu berechnen, implicite einen Zweck. Welchen? Das sagt in unserem Falle der Satz: ἀριθμὸς γὰρ ἀνθρώπου ἐστίν. Wenn es nun einen Menschen gibt, dessen Zahl der Zahl des Tieres gleich ist, so will man doch natürlich wissen, wer dieser Mensch ist. Also muß man probieren und die Zahlenwerte von den Buchstaben der Namen, die etwa die Probe zu verlohnen scheinen, addieren. Nun hatte der, der die Aufgabe stellte, nicht nötig, den Namen des Tieres zu sagen, er konnte auch gleich die

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Zahl selbst nennen. Denn mehr brauchten ja die Leser nicht zu wissen, um den Namen des Menschen zu finden. Andererseits ergab sich nun zugleich die Aufgabe, aus der Zahl 666 auch den Namen des Tieres zu berechnen. Auf diese Weise spannte der Apokalyptiker die Wißbegier aufs äußerste, indem er die Aufgabe verdoppelte, die mutatis mutandis die von mir erwähnten Graffiti von Pompeji stellen. Zugleich blieb er in dem Stil seines Werkes, der ihm den Namen des Tieres zu nennen verbot.

Die Kürze des Ausdrucks aber entspricht durchaus dem üblichen Sprachgebrauch, wie der Vers Κοσμᾶς ἀκούω καὶ Λύρα ψηφίζομαι zeigt, wo ψηφίζεσθαι soviel heißt als durch Addition die Gleichung Κοσμᾶς = Λύρα (beides = 531) finden. Was in dem Verse als Auflösung gegeben ist, würde als Aufgabe heißen: ψηφισάτω τὸν ἀριθμὸν τοῦ ὀνόματος κοσμᾶς, wobei man die Lösung durch den Wink ἀριθμὸς γὰρ ὀργάνου τινός ἐστιν erleichtern könnte.

Das Neue, das bei dieser Interpretation herausspringt, ist, daß der Apokalyptiker einen Namen sowohl für das Tier wie für den Menschen weiß. Das hatte, soviel ich weiß, bisher keiner von den Interpreten gesehen, da sie sich das Wesen der Isopsephie nicht gehörig klar gemacht hatten. Wenn man aber diese Basis aus der Wortinterpretation nicht gewonnen hat, so kann man auch mit der höheren Interpretation nicht weiter kommen. Darum schien es mir der Mühe wert, den Sachverhalt noch einmal klarer und umständlicher auseinanderzusetzen und meinen armen Logos so vor weiteren Angriffen womöglich zu schützen, damit er an seinem bescheidenen Teile Nutzen zu stiften nicht gehindert würde.

Ich bemerke zum Schluß noch dies, daß diese ganze Auseinandersetzung völlig unabhängig von der Frage ist, ob Vers 18 ein Zusatz des Herausgebers der Apokalypse ist, was Vischers Meinung zu sein scheint. Mag die Apokalypse in ihrer jetzigen Gestalt die Überarbeitung einer jüdischen Apokalypse oder eine Verschweißung disparater Elemente sein, so werden wir über solche Fragen nicht die Hauptsache vergessen dürfen, nämlich was der Bearbeiter oder Redaktor oder wie wir uns sonst den Herausgeber vorstellen wollen, mit diesem nun einmal so beschaffenen Werke zu seiner Zeit bezweckt hat. Und für diese Frage ist das Verständnis von 13, 18 nicht ohne Bedeutung.

Berlin. P. Corssen.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Zu den Reiseplänen des Apostels Paulus in Kor I und II.

I Kor 16, 5—7 stellt Paulus einen Besuch der korinthischen Gemeinde bestimmt in Aussicht (ἐλεύσομαι δὲ πρὸς ὑμᾶς ὅταν Μακεδονίαν διέλθω· Μακεδονίαν γὰρ διέρχομαι, πρὸς ὑμᾶς δὲ τυχὸν παραμενῶ ἢ καὶ παραχειμάσω, ἵνα ὑμεῖς με προπέμψητε οὗ ἐὰν πορεύωμαι· Οὐ θέλω γὰρ ὑμᾶς ἄρτι ἐν παρόδῳ ἰδεῖν· ἐλπίζω γὰρ χρόνον τινὰ ἐπιμεῖναι πρὸς ὑμᾶς, ἐὰν ὁ κύριος ἐπιτρέψῃ). Auf einem Umweg über die mazedonischen Gemeinden will er zu längerem, unter Umständen über einen ganzen Winter sich erstreckenden Aufenthalt in Korinth eintreffen. Daß er die Absicht habe,längere Zeit zu verweilen, spricht er ausdrücklich in negativer und positiver Wendung aus.

Hat der Apostel sein Versprechen eingelöst? Im II Korintherbrief im ersten Teil desselben, c. 1—9, ebenso wie im zweiten, c. 10—13, nimmt er auf einen der Vergangenheit angehörigen Besuch in Korinth Bezug, an den sich für ihn wenig angenehme Erinnerungen knüpfen cf. c. 2, 1: Ἔκρινα δὲ ἐμαυτῷ τοῦτο, τὸ μὴ πάλιν ἐν λύπῃ πρὸς ὑμᾶς ἐλθεῖν, 12, 14: ἰδοὺ τρίτον τοῦτο ἑτοίμως ἔχω ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς, 13, 1: Τρίτον τοῦτο ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς, 13, 2: προείρηκα καὶ προλέγω ὡς παρὼν τὸ δεύτερον καὶ ἀπὼν νῦν. Grammatikalische wie logische Erwägungen fordern nach meinem Dafürhalten die Deutung dieser Stellen auf einen hinter dem Apostel liegenden zweiten Aufenthalt bei den Korinthern.

Wie verhält sich nun dieser Aufenthalt zu dem in I Kor 16 versprochenen? Die Antwort hierauf gibt uns II Kor 1, 13—24. In diesen Versen sucht Paulus einen ihm von den Korinthern gemachten Vorwurf, eine briefliche Aussage des Apostels und sein tatsächliches Verhalten seien in Widerspruch gestanden, zurückzuweisen (οὐ γὰρ ἄλλα γράφομεν ὑμῖν ἀλλ' ἢ ἃ ἀναγινώσκετε V. 13). V. 15f. zeigen, daß es sich um einen Reiseplan handelt. Seine Absicht, sagt Paulus, sei gewesen, über Korinth nach Mazedonien und von dort wieder zurück nach Korinth zu gehen. Von diesem Plan habe er allerdings nur den ersten Teil ausgeführt, den zweiten habe er fallen gelassen, er sei nicht wieder nach Korinth zurückgekehrt (V. 23: φειδόμενος ὑμῶν οὐκέτι ἦλθον εἰς Κόρινθον). Wenn manche die Stelle so deuten, als habe Paulus seinen Reiseplan völlig aufgegeben und sei überhaupt nicht nach Korinth gekommen, so spricht dagegen οὐκέτι. An seiner Stelle müßte οὐκ stehen. Paulus hat die Reise tatsächlich angetreten und war ein Mal in Korinth. Dieser Besuch aber fällt zusammen mit dem oben genannten, ἐν λύπῃ verlaufenen cf. 1, 23 und 2, 1. Eben damit aber ist bewiesen, daß dieser zweite Aufenthalt des Apostels in Korinth, von dem wir wissen, nicht die Einlösung des in I Kor 16 gegebenen Versprechens war. Er war von Anfang an

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

nur kurz bemessen (δι' ὑμῶν διελθεῖν II Kor 1, 16), während jener verheißene auf länger berechnet war; er erfolgte vor der Reise nach Mazedonien, jener sollte nachher erfolgen. Also hat dieser zweite nur halb ausgeführte Reiseplan in II Kor 1, 16 mit dem in I Kor 16 genannten gar nichts zu schaffen? Dieser Meinung sind, soviel ich sehe, bis jetzt alle Erklärer. Paulus habe es für gut befunden, jenen ersten Plan durch einen zweiten zu ersetzen und habe diese Änderung seines Programms sei es schriftlich im sog. Zwischenbrief — dann darf freilich dieser Zwischenbrief nicht in II Kor 10—13 gefunden werden, weil ja Paulus II Kor 12, 14; 13, 1 und 2 von seinem zweiten Aufenthalt in Korinth als einem zurückliegenden Ereignis redet — sei es auf anderem Wege der Gemeinde zu wissen getan. K. König speziell (Z. w. Th. 1897 S. 523 ff.) stellt die Sache so dar: Paulus habe in Korinth anläßlich seines zweiten Aufenthalts mündlich versprochen, nach einer Besuchsreise durch Mazedonien wieder zurückzukehren, dieses Versprechen jedoch nicht eingehalten, und daraufhin sei ihm der in II Kor 1, 13 angedeutete Vorwurf gemacht worden. Allein gegen ein mündliches Versprechen spricht klar das γράφομεν in II Kor 1, 13 und Königs Versuche, sich damit abzufinden, sind als mißglückt zu bezeichnen.

Ich glaube, es gibt eine viel einfachere Erklärung. Paulus hatte, als er sich zu seinem zweiten Aufenthalt in Korinth anschickte, die feste Absicht sein in I Kor 16 gegebenes Versprechen einzulösen bloß mit einer kleinen Abänderung: die Verhältnisse in der korinthischen Gemeinde ließen es ihm wünschenswert erscheinen, statt zunächst nach Mazedonien zu gehen (so I Kor 16), zuerst einen kurzen Besuch in Korinth zu machen und dann nach Klärung der dortigen Lage sein Programm von I Kor 16 durchzuführen, also der Reihe nach die mazedonischen Gemeinden aufzusuchen, um schließlich zu längerem, eventuell über den Winter dauernden Aufenthalt in Korinth sich wieder einzufinden.

Diese kleine Änderung seines ursprünglichen Planes rechtfertigt Paulus in II Kor 1, 15 (Καὶ ταύτῃ τῇ πεποιθήσει ἐβουλόμην πρότερον πρὸς ὑμᾶς ἐλθεῖν, ἵνα δευτέραν χάριν σχῆτε). Das πρότερον πρὸς ὑμᾶς bildet eben den Gegensatz zu seiner ursprünglichen Absicht, zuerst nach Mazedonien zu gehen und δευτέρα χάρις, eine zweite Freudenerweisung nennt er diesen Besuch neben dem ihnen programmgemäß zugedachten längeren Verweilen. Aus diesem letzteren ist nun freilich nichts geworden. Die Erfahrungen, die der Apostel bei seinem vorübergehenden Aufenthalt in Korinth machte, bestimmten ihn, entweder schon hier auf die weitere Durchführung seines Reiseprogramms zu verzichten und direkt

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

nach Ephesus zurückzukehren oder aber, zwar nach Mazedonien zu gehen, von dort aber nicht mehr zurück nach Korinth. Letzteres ist mir wahrscheinlicher. Denn im ersteren Fall würde doch Paulus den Korinthern direkt gesagt haben, daß er es vorziehe, unter solchen Umständen seinen eigentlichen Plan nicht einzuhalten. Paulus hat wohl in Mazedonien auf die Wirkungen seines Auftretens in Korinth gewartet. Und erst, wie ungünstige Nachrichten kamen und er erkannte, daß ein Zurückkehren dorthin nur Öl ins Feuer gießen würde, läßt er mit Rücksicht auf die Korinther (φειδόμενος ὑμῶν II Kor 1, 23) den letzten Teil seines Programms fallen, ohne jedoch die Gemeinde davon zu benachrichtigen, und reist nach Ephesus zurück. Daß die dem Apostel feindlichen Elemente in Korinth daraus sofort einen Wortbruch, eine Verletzung des ihnen in I Kor 16 gegebenen schriftlichen Versprechens gemacht haben, ist begreiflich.

Also wir haben in I Kor 16 und II Kor 1 nicht zwei zu verschiedenen Zeiten gefaßte und bei verschiedenen Gelegenheiten den Korinthern mitgeteilte Reisepläne, sondern ein und denselben nur mit einer kleinen Erweiterung in II Kor 1.

Tübingen. K. Hoss.

Ein Andreasbrief im Neuen Testament?

Nach der Doctrina Addaei (Cureton, Documents 32 = Lagarde, Reliquiae syriace 41, graece 94) überlieferten die Apostel ihren Nachfolgern „auch was Jakobus von Jerusalem schrieb, und Symeon von der Stadt Rom, und Johannes von Ephesus, und Markus aus dem großen Alexandria, und Andreas aus Phrygien, und Lukas aus Macedonien, und Judas Thomas aus Indien; daß die Briefe der Apostel angenommen und gelesen würden in der Kirche an jedem Ort, wo gelesen werden die Triumphe ihrer Taten, die Lukas schrieb, daß dadurch bekannt werden die Apostel und Profeten (Variante: Profeten und Apostel) und das Alte und das Neue Testament, daß eine Wahrheit verkündigt werde bei allen".

Daß unter dem, was Judas Thomas aus Indien schrieb, nur unser Judasbrief gemeint sein könne, hat schon Zahn bemerkt (Forschungen 6, 347). Nach dem Zusammenhang ist auch das, was Andreas aus Phrygien schrieb, ein Brief unseres Kanons. Welcher ist gemeint? Der zweite Petrusbrief? oder der Hebräerbrief? oder wie ist die Angabe sonst zu erklären?[1]

Maulbronn. Eb. Nestle.

[1] Wordsworth, Ministry of Grace (2nd ed. 1903 p. 44) schreibt: In this list

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Sykophantia im biblischen Griechisch.

Oskar Holtzmann übersetzt im Leben Jesu Lc 19, 8: „Und wenn ich irgend einen in etwas heimtückisch zur Anzeige brachte, so gebe ich es vierfach wieder" und bemerkt dazu der Ausdruck τινός τι ἐcυκοφάντηcα bezieht sich auf den Nachweis zollpflichtiger Waren.

Da war Luthers „betrügen" oder Weizsäckers „übernehmen" besser. Das Wort kommt ja 3, 14 noch einmal vor in der Mahnung an die Soldaten μηδένα διαcείcητε μηδὲ cυκοφαντήcητε. Luther: „Tut niemand Gewalt noch Unrecht," mit der Randbemerkung: „Gewalt ist öffentlicher Frevel, Unrecht wenn man mit bösen Tücken dem andern sein Recht verdrückt und seine Sache verkehrt." Weizsäcker: „Beunruhigt niemanden, erpresset von niemand;" ebenso die englische RV neither exact anything wrongfully, indem sie das accuse any one falsely der AV nur noch am Rande aufführt.

Im biblischen Griechisch heißt cυκοφαντεῖν einfach bedrücken (acc. der Person), erpressen (acc. der Sache). In der Septuaginta findet sich das Verbum, das persönliche und sachliche Substantiv (cυκοφαντεῖν, -φάντης, -τία) fünfzehnmal und entspricht fast ausschließlich der Wurzel עשׁק. Ebenso findet sich cυκοφαντεῖν und -τία etwa vierzigmal bei Aquila, Symmachus und Theodotion, und zwar wiederum überall für עשׁק. Ja, so sehr entsprechen sich diese zwei Ausdrücke im Griechischen und Semitischen, daß auch der syrische Übersetzer des Eusebius KG 3, 23 in der bekannten Geschichte von Johannes und dem Jüngling χρήματα οἰόμενος ἅπερ οὐκ ἔλαβε cυκοφαντεῖcθαι durch עשׁק wiedergibt. Ebenso ist es in der syrischen Hexapla. Die syrischen Übersetzungen des NT's haben in Lc 3 gleichfalls עשׁק, in Lc 19 wechseln sie zwischen גלז (berauben; syr$^{cur\ sin\ pesch}$) und מלם (vergewaltigen, syr^{hier}). Schon die Konstruktion τινός τι hätte Holtzmann abhalten sollen zu übersetzen: einen in etwas zur Anzeige bringen.

Es wäre interessant zu wissen, ob die Papyrusfunde neue Belege für das Wort brachten. Einen sehr interessanten kenne ich aus den Tebtunis Papyri I No. 43 Z. 26. 36, wo cυκοφαντεῖν und διαcείειν, cυκοφαντία und διαcειcμός neben einander stehen wie Lc 3. In einer Bittschrift an Euergetes II. vom Jahre 118 bittet Menches, der Komogrammateus von Kerkeosiris, die Majestäten, dafür zu sorgen μήπωc

---

Matthew, Jude and Paul are omitted, while Andrew and Judas Thomas are included — the two latter being no doubt represented by apocryphal writings. Von Judas wird das nicht gelten; ob von Andreas?

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

παρενοχληθῶμεν μηδὲ . . . cυκοφαντηθῶμεν διαce<ce>ιcμένων . . . ὡc οὐδεὶc ἂν ἀδικη . . . . cυκοφαντίας τε καὶ διαcιcμοῦ χάριν. Die Herausgeber übersetzen be subject to false accusation and extortion . . . that no acts of injustice are done for the sake of calumny and extorsion. Trotzdem wird es für das biblische Griechisch bei der Bedeutung erpressen bleiben.

Maulbronn. Eb. Nestle.

Der süsse Geruch als Erweis des Geistes.

Weinel führt im 6. Kapitel seines Buchs über die Wirkungen des Geistes und der Geister (S. 196ff.), in welchem er die Wirkungen des Geistes auf dem Gebiet des Geschmackes, Geruches und Tastsinns zusammenstellt, aus dem Gebiet des Geruchssinnes nur die zwei Berichte beim Tod des Polykarp und der Märtyrer von Lyon an; nicht, daß „die Lehre Addai's" das Erscheinen einer ὀcμὴ ἡδεῖα schon auf das erste Pfingstfest verlegte. Während Petrus noch redet, heißt es dort (Reliquiae iuris ecclesiastici antiquissimae graece ed. Lagarde S. 93), und seine Genossen damit tröstet, daß Jesus das Kommen des Parakleten ihnen für die Zeit verheißen, da er zum Vater gegangen sein werde, was nach dieser Schrift (nicht schon am 40sten Tag, sondern) eben am Pfingsttag geschah (Sonntag den 14. Juli 342 der Griechen):

φωνὴ κρυφία ἠκούcθη αὐτοῖc καὶ ὀcμὴ ἡδεῖα, ξένη οὖcα τῷ κόcμῳ, προcέπεcεν αὐτοῖc καὶ γλῶccαι πυρὸc μεταξὺ τῆc φωνῆc καὶ τῆc ὀcμῆc κατέβηcαν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐπ' αὐτοὺc καὶ κατέλυcαν ἐφ' ἕνα ἕκαcτον αὐτῶν u. s. w.

Es lassen sich zweifellos noch weitere Belege für diese Anschauung finden; hier will ich mich mit diesem Hinweis auf eine Quelle begnügen, die in unsern neutestamentlichen Kommentaren zu AG 1 und 2 meines Wissens nirgends citiert wird.

Ein weiteres Zeugnis für die Vorstellung, daß ein besonderer Wohlgeruch die Gegenwart des Geistes anzeige, findet sich in Kapitel 47 der „Biene" des Salomo von Basra, das vom Herabkommen des Geistes auf die Apostel handelt (ed. Budge p. 102): „Es erschien über dem Kopf eines jeden (etwas) wie Feuerzungen und es wehte von dort ein süßer Geruch aus, welcher alle Wohlgerüche der Welt übertraf."

Maulbronn. Eb. Nestle.

21. 8. 1903

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Zwei Hymnen der Thomasakten,

herausgegeben, übersetzt und erklärt.

Ein Versuch in gegebener Veranlassung von **G. Hoffmann** in Kiel.

[Der Herausgeber hatte sich mit der Bitte an den Verfasser des folgenden Aufsatzes gewandt, ihm Material zur Emendation und Erklärung der beiden Hymnen zur Verfügung zu stellen. Antwort war der Aufsatz, für den ohne Zweifel die Leser der Zeitschrift ebenso dankbar sein werden, wie ihr Herausgeber. E. P.]

I.

ܡܕܪܫܐ ܕܝܗܘܕܐ ܬܐܘܡܐ ܫܠܝܚܐ ܕܒܐܬܪܐ ܕܗܢܕܘܝܐ.	**Lied des Apostels Judas Thomas im Lande der Inder.**
1 ܟܕ ܐܢܐ ܫܒܪ ܝܠܘܕܐ	Als ich als ganz kleines Kind
ܥܡܪ ܒܡܠܟܘܬܐ ܒܝܬ ܐܒܝ	im Reiche meines Vaterhauses *wohnte*
2 ܘܒܥܘܬܪܐ ܘܒܦܘܢܩܐ	und am Reichtum und der *Pracht*
ܕܡܪܒܝܢܝ ܡܢܝܚ ܗܘܝܬ	meiner Erzieher mich ergötzte,
3 ܡܢ ܡܕܢܚܐ ܒܝܬܢ	schickten mich meine Eltern aus dem Osten, unserer Heimat,
ܙܘܕܘ ܐܒܗܝ ܫܪܚܘܢܝ	mit einer Wegzehrung fort;
4 ܘܡܢ ܥܘܬܪܐ ܕܒܝܬ ܓܙܢ	aus dem Reichtum unsers Schatzhauses
ܡܟܝܠ ܨܪܘ ܠܝ ܡܘܒܠܐ	banden sie mir natürlich[1] eine Bürde.
5 ܪܒܬܐ ܗܘܬ ܘܩܠܝܠܬܐ	Sie war groß, aber (so) leicht,
ܕܐܢܐ ܠܚܘܕܝ ܐܫܩܘܠܝܗ	daß ich allein sie tragen könnte:
6 ܕܗܒܐ ܗܘ ܕܒܝܬ ܓܝܠܐ	Gold vom Gelerlande,[2]
ܘܣܐܡܐ ܕܓܙܙ ܪܒܬܐ	Silber vom großen Ga(n)zak,

1 b ܘܥܡܪ Cod., corr. G. Hoffmann | ܒܡܠܟܘܬܗ Cod., corr. G. Hoffmann.
2 a ܘܒܦܘܢܩܬܐ Cod.
4 b ܐܡܟܝܠ Cod., corr. G. Hoffmann. 6 a ܥܠܠܐ Cod., corr. Noeldeke.

[1] ἴσως, τάχα: wie sich bei unserm Reichtum versteht, entsprechend. Die Bedeutung „schon“ ist unsyrisch. [2] Gilân, Marquart, Eranšahr p. 125.

ܘܟܪܟܕܢܐ ܡܢ ܗܢܕܘ	7	Chalcedone *aus* Indien,
ܘܡܫܚܠܦܢ ܒܝܬ ܩܘܫܢ		Schillernde (Opale?) *des* Ḳûšanreiches.
ܘܚܙܩܘܢܝ ܒܐܕܡܘܣ	8	Sie gürteten mich mit Diamant,
ܕܒܦܪܙܠܐ ܗܘ ܓܠܦܐ		der Eisen ritzt.
ܘܐܫܠܚܘܢܝ ܠܙܗܝܬܐ	9	Sie zogen mir das Strahlen(kleid)[1] aus,[2]
ܕܒܚܘܒܗܘܢ ܥܒܕܘ ܠܝ		das sie in ihrer Liebe mir gemacht hatten,
ܘܠܛܘܢܝܩܝ ܕܙܚܘܪܝܬܐ	10	und meinen Purpurrock,[3]
ܕܥܠ ܩܘܡܬܝ ܡܟܝܠ ܙܩܝܪ		der meiner Statur angemessen gewebt war,[4]
ܘܥܒܕܘ ܥܡܝ ܫܘܘܕܝܐ	11	und machten mit mir einen Vertrag[4]
ܘܟܬܒܘܗܝ ܒܠܒܝ ܕܠܐ ܢܬܛܥܐ		und schrieben ihn mir in mein Herz,[5] ihn nicht zu vergessen:
ܕܐܢ ܬܚܘܬ ܠܡܨܪܝܢ	12	Wenn du nach Ägypten hinabsteigst
ܘܬܝܬܐ ܠܡܪܓܢܝܬܐ		und die Perle bringst,
ܗܝ ܕܐܝܬܝܗ ܒܓܘ ܝܡܐ	13	die im Meere ist,
ܒܚܕܪܘܗܝ ܕܚܘܝܐ ܫܪܘܦܐ		in der Umgebung der (Gift-)schnaubenden Schlange,
ܬܠܒܫܝܘܗ ܠܙܗܝܬܟ	14	sollst du dein Strahlenkleid anziehn
ܘܠܛܘܢܝܩܟ ܕܥܠܝܗ ܡܢܚ		und deinen Rock, der über ihr ruht,
ܘܥܡ ܐܚܘܟ ܬܪܝܢܢ	15	und mit deinem Bruder, unserm Zweiten,
ܝܪܬܐ ܒܡܠܟܘܬܢ ܬܗܘܐ		*Erbe* in unserm Königreich *werden*.
ܫܒܩܬ ܡܕܢܚܐ ܢܚܬܬ	16	Ich verließ den Osten und zog hinab
ܟܕ ܥܡܝ ܬܪܝܢ ܦܪܘܢܩܝܢ		mit zwei Postboten,[6]
ܕܐܘܪܚܐ ܕܚܝܠܐ ܘܥܛܠܐ	17	da der Weg gefährlich und schwierig,
ܘܐܢܐ ܛܠܐ ܐܢܐ ܠܡܪܕܝܗ		da ich (noch) jung war, ihn zu reisen;
ܥܒܪܬ ܬܚܘܡܝ ܡܝܫܢ	18	ich schritt über die Grenzen von Maiŝân,[7]
ܙܘܢ ܬܐܓܪ̈ܐ ܡܕܢܚܐ		dem Sammelpunkt der Kaufleute des Ostens

7 lautet im Cod. ܘܟܪܟܕܢܐ ܡܢ ܗܢܕܘ ܘܡܫܬܚܠܦܢܐ ܕܡܢ ܒܝܬ ܩܘܫ; corr. G. Hoffmann.
7b ܘܚܙܩܘܢܝ Wright. wḥazqū-nibh'ā-dāmōs. 9a ܠܒܘܫܬܐ Cod., corr. Wright.
12b ܐܝܬܝܬ Cod., corr. Nöldeke | ܚܝܐ str. G. Hoffmann.
15b ܝܪܬܐ Cod., jâreth G. H., ܝܪܬ Wright. ܬܗܘܐ Cod. 16b ܦܪܘܩܝܢ Cod., corr. Noeldeke.
18b ܙܘܚܠ ܕܬܐܓܪ̈ܐ Cod., corr. G. Hoffmann.

1 eig. das lautere. 2 So sagte Jesus, er habe sein Kleid = Körper, den er in der Höhe vor seiner Herabkunft getragen, an der Grenze des 24sten Mysteriums ab oben, (des Meson's), abgelegt: Pistis Sophia 10,12; 11,5; 7,18. 8,2.

3 toga = anima naturaliter divina christiana cf. 56.

4 Tuum statutum (o lumen) duxit me ad infernum: singt Pistis Sophia 43,25.

5 Vgl. 55. 6 Bevan: parwânḳîn. Die Briefträger ἄγγαροι = ἄγγελοι, kennen die Mansiones, weil sie da regelmäßig verkehren.

7 Landschaft, (Reich), keine Stadt ist genannt, gemeint wohl Forâth-Maišân.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

ܘܥܠܬ ܠܐܪܥ ܒܒܠ	19	und gelangte ins Land Babel
ܘܥܠܬ ܠܫܘܪܝܗ ܕܣܪܒܘܓ		und trat in die Mauern von Sarbûg.[1]
ܢܚܬܬ ܕܝܢ ܠܓܘܗ ܡܨܪܝܢ	20	Ich stieg fürder hinab in Ägypten
ܘܫܘܬܦܝ ܡܢܝ ܦܪܫܘ		und meine Begleiter trennten sich von mir.
ܐܙܠܬ ܠܘܬ ܚܘܝܐ	21	Ich ging gradeswegs zur Schlange
ܚܕܪܘܗܝ ܕܐܘܢܗ ܫܪܝܬ		(und) ließ mich um ihr Gasthaus[2] nieder,
ܥܕ ܢܢܘܡ ܘܢܕܡܟ ܕܐܣܒ	22	(um), während sie schlummern und schla-
ܠܡܪܓܢܝܬܐ ܐܣܒܝܗ		*die* Perle zu nehmen. [fen würde,
ܘܝܚܝܕ ܗܘܝܬ ܡܬܝܚܕ ܗܘܝܬ	23	Da ich einer und ganz einsam war,
ܠܒܢܝ ܐܘܢܝ ܢܘܟܪܝ ܗܘܝܬ		war ich den Mitbewohnern meines Gasthauses fremd.
ܘܠܒܪ ܓܢܣܝ ܒܪ ܚܐܪܐ	24	Auch einen verwandten Edelmann
ܡܢ ܡܕܢܚܐ ܬܡܢ ܚܙܝܬ		aus *dem Osten* sah ich dort,
ܠܥܠܝܡܐ ܫܦܝܪܐ ܚܢܝܢܐ	25	einen schönen lieblichen Jüngling,
ܒܪ ܡܫܝܚܐ ܘܒܝ ܐܬܐ ܢܩܦ	26	Sohn Gesalbter.[3] Er kam mir anzuhangen
ܘܥܒܕܬܗ ܒܪ ܒܝܬܝ	27	und ich machte ihn zu meinem Umgang,
ܚܒܪܝ ܕܠܬܐܓܘܪܬܝ ܥܡܗ ܫܘܬܦܬ		*meinem* Gefährten, dem ich mein Geschäft mitteilte.
ܙܗܪܬܗ ܡܢ ܡܨܪܝܢ	28	Ich [*Er?*] warnte ihn [*mich?*] vor *Ägypten*
ܘܡܢ ܡܩܪܒܘܬ ܛܢܦܐ		und der Berührung der Besudelten.
ܘܐܝܟ ܠܒܘܫܗܘܢ ܠܒܫܬ	29	Ich kleidete mich wie sie, [*weil ich mich?*]
ܕܠܐ ܢܫܟܪܘܢܝ ܕܡܢ ܠܒܪ ܐܬܝܬ		damit sie mich nicht *beargwöhnten*,[4] daß ich von außen gekommen wäre,

22b ܘܐܣܒܝܗ str. G. Hoffmann | ܠܡܪܓܢܝܬܐ Cod., corr. G. Hoffmann.
24a ܠܒܪ Cod., corr. G. Hoffmann. 24b ܡܕܢܚܐ Cod., corr. G. Hoffmann.
26 ܡܫܝܚܐ Cod., corr. G. Hoffmann cf. 33. | Bevan nimmt nach ܡܫܝܚܐ unnötigerweise eine Lücke von zwei Halbversen an. | ܢܩܦ Cod., corr. G. Hoffmann.
27b ܚܒܪܐ Cod., corr. G. Hoffmann.
28a ܡܨܪܝܢ Cod. Oder ܐܙܗܪܢܝ ܡܢ ܡܨܪܝܢ? mit ܐܢܐ? G. Hoffmann.
29b ܢܫܟܪܘܢܢܝ Cod., corr. G. Hoffmann (cf. Noeldeke, Gramm. § 188).

---

[1] Nicht Šurippak s. Jensen, Schraders Keilschr. Bibl. 6,1. p. 481, vgl. 231. Šurippak lag an der Mündung des Euphrat ins Meer.

[2] Auch die Schlange ist als Gast vorgestellt, als Reisender im Nachtquartier, als schweifender Teufel (Hiob). Nach Apoc 20,2 ist die Schlange Satanas, u. a. in Pergamos 2,13, besonders aber in der Stadt (Rom) tronend 13,2.4. 16,10, welche καλεῖται πνευματικῶς Σόδομα καὶ Αἴγυπτος 11,8. Tobit 8,3.

3 = Königsohn = Christianus. [Oder: Christus? vgl. Schluß.]

4 ܢܫܟܪܘܢܝ wohl das Urspr., daraus zunächst ܢܢܟܪܘܢܝ „für fremd hielten", dann ܢܣܟܪܘܢܝ für (häßlich) unanständig hielten. Metri caussa: nasbrû-n(i) nšakkrû-n(i).

ܕܐܫܩܘܠ ܠܡܪܓܢܝܬܐ	30	die Perle zu nehmen,
ܘܢܥܝܪܘܢ ܠܚܘܝܐ ܥܠܝ		und gegen mich die Schlange *weckten*.
ܘܒܐܝܕܐ ܡܢ ܥܠܬܐ	31	Aus irgend welcher Ursache [wäre,
ܪܓܫܘ ܕܠܐ ܗܘܝܬ ܒܪ ܐܬܪܗܘܢ		merkten sie, daß ich nicht ihr Landsmann
ܘܚܠܛܘ ܥܡܝ ܒܢܟܠܝܗܘܢ	32	und teilten (mischten) mir mit ihren Listen
ܐܦ ܐܛܥܡܘܢܝ ܡܐܟܘܠܬܗܘܢ		ja gaben mir zu kosten ihre Speise: [mit,
ܘܛܥܝܬ ܕܒܪ ܡܠܟܐ ܐܢܐ	33	und ich vergaß, daß ich ein Königssohn
ܘܦܠܚܬ ܠܡܠܟܐ ܕܝܠܗܘܢ		und diente ihrem König.[1] [war,
ܘܛܥܝܬ ܠܡܪܓܢܝܬܐ	34	Ich *vergaß* die Perle, [hatten.
ܕܠܗ̇ ܐܒܗܝ ܫܕܪܘܢܝ		nach der mich meine Eltern geschickt
ܒܝܘܩܪܐ ܕܬܪܣܝܬܗܘܢ	35	*Durch* die Schwere ihrer Nahrung[2]
ܢܦܠܬ ܒܫܢܬܐ ܥܡܝܩܬܐ		sank ich in tiefen Schlaf.
ܘܟܠ ܗܠܝܢ ܕܓܕܫܢܝ	36	*Alles dieses*, das mir zustieß,
ܐܒܗܝ ܪܓܫܘ ܘܚܫܘ ܥܠܝ		bemerkten meine Eltern und hatten Kummer um mich.
ܘܐܬܟܪܙ ܒܡܠܟܘܬܢ	37	Es wurde in unserm Königreich verkündet,
ܕܟܠܢܫ ܠܬܪܥܢ ܢܪܕܐ		jedermann solle an unsern Hof reisen,
ܡܠܟܐ ܘܪܝܫܐ ܕܦܪܬܘ	38	die Könige und Häupter von Parthau
ܘܟܠ ܪܘܪܒܢܝ ܡܕܢܚܐ		und alle Großen des Ostens. [über mich,
ܡܠܟܘ ܥܠܝ ܬܪܥܝܬܐ	39	*Sie* faßten (zusammen) den Ratschluß,
ܕܒܡܨܪܝܢ ܠܐ ܐܫܬܒܩ		ich dürfe nicht in Ägypten gelassen werden,
ܘܟܬܒܘ ܠܝ ܐܓܪܬܐ	40	und schrieben mir einen Brief,
ܘܟܠ ܪܒ ܚܬܡܗ ܒܗ̇ ܫܡܗ		und jeder Große unterschrieb darin seinen Namen:

30b ܘܢܥܝܪܘܢܝܗ Cod., corr. G. Hoffmann. 31b ܒܗ vor ܕܠܐ str. G. Hoffmann.
33a ܛܥܝܬ Cod. 34a ܘܛܥܝܬܗ̇ Cod., corr. G. Hoffmann.
35a ܘܒܝܘܩܪܐ Cod., corr. G. Hoffmann | ܕܬܪܣܝܬܗܘܢ Cod., corr. Noeldeke.
35b für ܥܡܝܩܬܐ. 36a ܘܗܠܝܢ ܟܠܗܝܢ Cod., corr. G. Hoffmann.
39a ܘܡܬܚܪܘ Cod., corr. G. Hoffmann. 39b ܕܐܠܐ ܒܡܨܪܝܢ Cod., corr. G. Hoffmann.
40b ܪܒ] ܪܘܪܒܐ Cod., corr. Noeldeke.

[1] dem Teufel, der Sünde, Materie.

[2] τροφὴ κόϲμου Pistis Sophia 216,12; τροφή wie τιμή hielten die Syrer für ihren Plural. Τροφαὶ ist auch wohl ursprünglicher als τρυφαί, wie der Kopte in Pistis Sophia 177,25 schreibt. Das Kind, schwach an Kraft, an Seele, an dem Geistesaffen ἀντίμιμον πνεύματοϲ (Anlage zur Sünde) und an Körper: edit e τρυφαῖϲ κόϲμου ἀρχόντων et ψυχὴ colligit sibi e μέρει ψυχῆϲ quae [acc.] in τρυφαῖϲ, et ἀντίμιμον πνεύματοϲ e μέρει κακίαϲ quae in τρυφαῖϲ eiusque ἐπιθυμίαιϲ et ϲῶμα quoque colligit sibi ὕλην non αἰϲθάνουϲαν quae in τρυφαῖϲ u. vieles andre. Iren. adv. haeres. 12,29,3.

ܡܢ ܐܒܘܟ ܡܠܟ ܡܠܟܐ	41	„Von deinem Vater, dem König der Könige,[1]
ܘܐܡܟ ܐܚܝܕܬ ܡܕܢܚܐ		„und deiner Mutter, der Herrscherin[2] des Ostens
ܘܡܢ ܐܚܘܟ ܬܪܝܢܢ	42	„und von deinem Bruder unserm Zweiten
ܠܟ ܒܪܢ ܕܒܡܨܪܝܢ ܫܠܡ		„Dir unserm Sohn in Ägypten Gruß.
ܬܘܪ ܘܩܘܡ ܠܟ ܡܢ ܫܢܬܟ	43	„Erwach und steh auf von deinem Schlaf,[3]
ܘܡܠܐ ܕܐܓܪܬܢ ܫܡܥ		„vernimm die Worte unsers Briefes;
ܐܬܕܟܪ ܕܒܪ ܡܠܟܐ ܐܢܬ	44	„erinnere dich,[4] daß du ein Königsohn bist,
ܚܙܝ ܠܥܒܕܘܬܐ ܠܡܢ ܦܠܚܬ		„sieh wem du (in) Knechtschaft gedient hast.
ܠܡܪܓܢܝܬܐ ܥܗܕܝܗ	45	„Gedenke der Perle,
ܕܡܛܠܬܗ ܐܫܬܕܪܬ ܠܡܨܪܝܢ		„wegen welcher du nach Ägypten reistest;
ܐܬܪܥܝܗ ܠܙܗܝܬܟ	46	„erinnere dich deines Strahlenkleides,[5]
ܘܠܬܟܣܝܟ ܝܩܝܪܐ ܟܬܘܢܟ		„gedenke deines prächtigen Rockes,
ܕܬܠܒܫ ܘܬܬܨܒܬ	47	„[sie] anzuziehn und als Schmuck anzulegen,
ܕܒܣܦܪ ܢܨܝܚܐ ܫܡܟ ܢܬܩܪܐ		„*auf daß* im Buche der Helden[6] dein Name *gelesen* werde
ܘܥܡ ܐܚܘܟ ܦܣܥܪܒܢ	48	„und du mit deinem Bruder, unserm Thron-
ܝܪܬܐ ܒܡܠܟܘܬܢ ܬܗܘܐ		„*Erbe* in unserm Reiche werd*est*.“
ܘܐܓܪܬܐ ܐܓܪܬܐ ܗܝ	49	*Der* Brief ist ein Brief,
ܕܡܠܟܐ ܒܝܡܝܢܗ ܚܬܡ		den der König mit seiner Rechten ver- [siegelte] [folger[7]]
ܡܢ ܒܝܫܐ ܒܢܝ ܒܒܠ	50	vor den Bösen, den Kindern Babels
ܘܕܝܘܐ ܡܪܘܕܐ ܕܣܪܒܘܓ		und den *empörerischen* Dämonen von Sarbûg.

43a ܘܩܘܡ Cod., corr. G. Hoffmann | ܠܟ + G. Hoffmann.
47a ܘܬܠܒܫ Cod., corr. G. Hoffmann. 47b ܘܬܨܛܒܬ Cod., corr. G. Hoffmann.
48a ܦܣܥܪܒܢ? Wright. Oder: w'am 'ḥûkh peṣṣâ'rîbhan G. Hoffmann.
48b ܬܗܘܐ ܒܡܠܟܘܬܢ ܝܪܬܐ Cod., corr. G. Hoffmann. 49a Cod. ܘܐܓܪܬܐ, corr. G. Hoffm.
49b ܚܬܡܗ Cod., corr. G. Hoffmann.
50b ܡܪܘܕܐ Cod., corr. Noeldeke et G. Hoffmann.

[1] 1 Tim 6,15. Apoc Joh 19,16 heißt so Christus.

[2] vom Vater, Heiligen Geist, Christus Sohn. [3] Apoc Joh 3,2 f. [4] Apoc Joh 2,5.

[5] vgl. Apoc Joh 2,4. 5 ὁ νικῶν οὕτως περιβαλεῖται ἐν ἱματίοις λευκοῖς, καὶ οὐ μὴ ἐξαλείψω τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐκ τῆς βίβλου τῆς ζωῆς.

[6] richtig; nicht „des Lebens“, was dahinter gemeint ist. S. Anm. 5 und zu Apoc Joh 20,12. — In das Buch des Lebens kommen die Athleten im Evangelium Philipp 4,3.

[7] nach meiner Etymologie bei Gressmann, Studien zu Euseb p. 70 von ܦܣܐ ܪܒܢ absol. = ܦܣܐ ܪܒܢ ܡܠܟܘܬܐ dem (ܒܢ erg.) das Los der Königswürde verbürgt (ܪܒܢ) ist; die Wortstellung nach griechisch κληρονόμος.

ܦܪܚܬ ܒܕܡܘܬ ܢܫܪܐ	51	Er flog in Gestalt des Adlers,
ܡܠܟܐ ܕܟܠܗ ܦܪܚܬܐ		des Königs alles Gefieders,[1]
ܦܪܚܬ ܘܢܚܬܬ ܠܘܬܝ	52	flog und ließ sich nieder neben mir
ܘܗܘܬ ܗܘܬ ܟܠܗ ܡܠܬܐ		und wurde ganz Rede.
ܠܩܠܗ ܘܠܩܠܐ ܕܪܢܝܢܗ	53	Bei seiner Stimme und der Stimme seines *Klanges*
ܥܝܪܬ ܘܩܡܬ ܡܢ ܫܢܬܝ		erwachte ich und stand auf von meinem Schlaf,
ܫܩܠܬܗ <ܠܝ> ܘܢܫܩܬܗ	54	nahm ihn mir[2] und küßte ihn,
ܘܫܪܝܬ ܐܢܐ ܚܬܡܗ ܩܪܝܬ		löste sein Siegel und las.
ܘܥܠ ܐܝܟ ܕܒܠܒܝ ܪܫܝܡ	55	Ganz wie in meinem Herzen geschrieben stand,[3]
ܟܬܝܒܢ ܕܐܝܬܝܗܝܢ ܐܓܪܬܝ		waren die Worte meines Briefes geschrieben.
ܥܗܕܬ ܕܒܪ ܡܠܟܐ ܐܢܐ	56	Ich gedachte, daß ich ein Königssohn wäre
ܘܚܐܪܘܬܝ ܟܝܢܗ ܬܒܥܐ		und (daß) mein Adel seine *Natur* heischte;
ܥܗܕܬ ܠܡܪܓܢܝܬܐ	57	ich gedachte der Perle, [ward[4]
ܕܥܠܝܗ ܫܕܪܘܢܝ ܠܡܨܪܝܢ		wegen deren ich nach Ägypten geschickt
ܘܫܪܝܬ ܡܪܩܐ ܐܢܐ ܠܗ	58	und begann zu bezaubern[5] [Schlange.
ܠܚܘܝܐ ܕܚܝܠܐ ܘܫܝܦܐ		die schreckliche und (Gift) schnaubende
ܐܢܝܡܬܗ ܘܐܫܢܬܗ	59	Ich brachte sie in Schlummer und Schlaf,
ܕܫܡܐ ܕܐܒܝ ܥܠܘܗܝ ܐܬܕܟܪܬ		indem *ich* den Namen[5] meines Vaters über ihr erwähnte,
ܘܫܡܗ ܕܬܪܝܢܢ	60	den Namen unsers Zweiten [Ostens,[6]
ܘܕܐܡܝ ܡܠܟܬ ܡܕܢܚܐ		und meiner Mutter, der Königin des

51b ܕܟܠܗ Cod. 53a ܕܪܢܝܢܗ Cod., corr. G. Hoffmann.
54a ܠܝ add. G. Hoffmann. 54b ܚܬܡܗ Cod., corr. —
55a D. h. dabhlebharšîm. Cod. ܘܥܠܒܘ G. Hoffmann.
57b ܫܕܪܘܢܝ? G. Hoffmann. 59b Cod. ܥܠܘܗܝ ܐܬ, corr. G. Hoffmann.

[1] Adler wegen der Schnelligkeit (2 Sam 1,23. Klagel 4,19) als Briefbote, als erhabenster Vogel, Apoc Baruch syr. 77,21 ff. Näher: Botenengel als Adler Apoc Joh 8,13 ἀετοῦ πετομένου ἐν μεσουρανήματι ähnlich dem ἄγγελον πετόμενον ἐν μεσουρανήματι mit dem ewigen Evangelium 14,6. Adler = König vgl. Ez 17. Im μεσουράνημα fliegen überhaupt die Vögel Apoc 19,17. [2] Vgl. 11 b.

[3] Vgl. 2 Cor 3,2 f. Der Vertrags-Text in meinem Herzen stimmte mit dem des Briefes überein: Vertrag d. h. ברית A. N. T.: Außerdem metaphysisch auf die anima naturaliter christ. 10. 56. [4] oder man mich n. Ä. schickte (metri c.).

[5] Zunächst bildlich nach Art der Schlangenbeschwörer; doch ist nicht ausgeschlossen, daß der bloßen Nennung der „Namen", wie sonst in der Gnosis, magische Wirkung beigemessen wurde. [6] D. h. Vater, Sohn und heiliger Geist (f.) (Achamoth?).

Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

ܚܛܦܬܗ̇ ܠܡܪܓܢܝܬܐ	61	erhaschte die Perle [mich zu wenden.
ܘܗܦܟܬ ܕܐܙܠ ܠܒܝܬ ܐܒܝ		und kehrte um nach meinem Vaterhause
ܠܟܘܡܣܗܘܢ ܙܢܐ ܘܛܢܦܐ	62	*Ihr* schmutziges und unreines Kleid
ܫܠܚܬ ܫܒܩܬܗ ܒܐܪܥܗܘܢ		zog ich aus, ließ es in ihrem Lande
ܠܐܘܪܚܐ ܠܡܪܕܝܬܝ ܕܐܬܐ	63	und richtete meine Reise daß ich käme
ܠܢܘܗܪܐ ܕܐܬܪܢ ܡܕܢܚܐ		zum Lichte unsrer Heimat dem Osten.
ܘܠܐܓܪܬܝ ܡܥܝܪܢܝܬܝ	64	Meinen Brief, der mich erweckte,
ܩܕܡܝ ܒܐܘܪܚܐ ܐܫܟܚܬ		fand ich vor mir auf dem Wege:[1]
ܕܒܩܠܗ̇ ܐܥܝܪܬܢܝ	65	ihn, *der* mit seiner Stimme mich geweckt hatte,
ܬܘܒ ܒܢܘܗܪܗ̇ ܗܝ ܡܕܒܪܐ		mich wieder mit seinem Lichte leitend;[2]
ܕܫܐܪܝܐ ܒܣܐܪܝܩܘܢ	66	auf chinesisch (Papier!) mit Rötel (geschrieben),[3]
ܩܕܡܝ ܒܚܙܘܗ̇ ܡܨܛܠܝܐ		vor mir mit seinem Aussehn glänzend,
ܘܒܩܠܐ ܕܕܒܪܘܬܗ̇	67	mit der *Stimme seiner Führerschaft*
ܬܘܒ ܠܕܚܠܬܝ ܡܠܒܒܐ		wiederum meine Angst ermutigend
ܘܒܚܘܒܗ̇ ܢܓܕܐ ܠܝ	68	und mich mit seiner Liebe ziehend.
ܢܦܩܬ ܥܒܪܬ ܠܣܪܒܘܓ	69	Ich zog hinaus, kam durch Sarbûg,
ܫܒܩܬ ܠܒܒܠ ܠܣܡܠܝ		ließ Babylonien[4] zu meiner Linken[4]
ܘܡܛܝܬ ܠܡܝܫܢ ܪܒܬܐ	70	und gelangte zur großen [Stadt[5]] Maišân,
ܠܠܡܐܢܗܘܢ ܕܬܓܪܐ		dem Hafen der Kaufleute,
ܕܝܬܒܐ ܕܣܦܬ ܝܡܐ	71	*der* am Ufer des Meeres liegt.
ܘܠܙܗܝܬܐ ܕܫܠܚܬ ܗܘܝܬ	72	Mein Strahlenkleid, das ich ausgezogen hatte
ܘܠܬܟܣܝ ܕܒܗ̇ ܡܬܟܣܝܐ		und meinen Rock, mit welchem es umlegt war,

61a ܘܣܚܛܦܬܗ Cod., corr. G. Hoffmann. 62a ܘܠܟܘܡܣܗܘܢ Cod., corr. G. Hoffmann.
62b ܘܫܒܩܬܗ Cod., corr. G. Hoffmann. 63a ܘܐܪܚܬܗ Cod., corr. G. Hoffmann.
65a ܐܝܟ str. G. Hoffmann | ܐܥܝܪܬܢܝ Cod., corr. Wright.
67a ܘܒܩܠܗ ܘܕܘܒܪܗ Cod., corr. G. Hoffmann.
68 Bevan nimmt Lücke eines Halbverses von 68 an. Cod. ܢܓܕ.
71 ܘܕܝܬܒܐ Cod., corr. Wright. | ܣܦܬܐ Cod., corr. G. Hoffmann. | Nach 71 nimmt Bevan Lücke von einem Halbvers an.
72a ܘܠܙܗܝܬܐ (a. Rand ܠܙܗܝܬܐ) Cod., „oder ܘܠܙܗܘܬܐ" G. Hoffmann.

[1] Das Folgende ist von „fand" abhängig.

[2] vgl. die Rauch- (Donner-) und Feuersäule vor Israel in der Wüste.

[3] Wichtig! Vgl. Karabacek, Das arabische Papier; = ܣܐܪܝܩܘܢ.

[4] die Postroute, der Landweg, ging jedenfalls westlich vom Euphrat. Wenn Sarbûg die Stadt Babel ist, bleibt Babylonien erst südwärts links.

[5] Wohl Forat Peràth-Maišân.

Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

73 ܡܢ ܪ̈ܘܡܐ ܕܘܪܩܢ	schickten mir von den Höhen Hyrkaniens[1]
ܠܬܡܢ ܐܒܗ̈ܝ ܫܕܪܘܗ	dorthin meine Eltern
74 ܒܐܝܕܐ ܕܓܙ̈ܒܪܝܗܘܢ	vermittels ihrer Schatzmeister,
ܕܒܫܪܪܗܘܢ ܠܗܕܐ ܡܗܝܡܢܝܢ	die wegen ihrer Wahrhaftigkeit damit betraut waren.
75 ܕܠܐ ܥܗܕ ܗܘܝܬ ܠܐܝܩܪܗ	Ohne mich[2] seines Ranges zu erinnern,
ܕܒܛܠܝܘܬ ܫܒܩܬܗ ܒܒܝܬ ܐܒܝ	weil *meine* Kindheit[3] es in meinem Vaterhause gelassen hatte,
76 ܡܢ ܫܠܝ ܟܕ ܐܬܒܠܩܬܗ	*schien* mir plötzlich sobald ich seiner ansichtig wurde,
ܠܡܚܙܝܬ ܙܗܝܪܐ ܕܡܬܠ ܠܝ	das *Strahlenkleid* meinem Spiegel[4] zu *gleichen:*
77 ܚܙܝܬܗ ܐܢܐ ܒܟܠܝ ܟܠܗ	ich sah es ganz in mir Ganzem [sichtig,
ܘܐܦ ܐܢܐ ܠܟܠܝ ܒܗ ܐܫܟܚܬ	und ward in ihm auch meiner ganz an-
78 ܕܬܪ̈ܝܢ ܚܢܢ ܒܦܘܪܫܢܐ	daß wir zwei wären in Geschiedenheit
ܘܬܘܒ ܚܕ ܚܢܢ ܒܚܕܐ ܕܡܘܬܐ	und wieder eins in einerlei Gestalt;[5]
79 ܘܐܦ ܒܗܘܢ ܠܓܙ̈ܒܪܐ	auch sah ich ebenso, daß die Schatz-
ܕܠܝ ܐܝܬܝܘܗܝ ܗܘܘ ܚܙܝܬ	die es mir gebracht hatten, [meister,
80 ܕܬܪ̈ܝܢ ܐܢܘܢ ܚܕܐ ܕܡܘܬܐ ܐܢܘܢ	zwei wären von einerlei Gestalt,
ܕܚܕ ܗܘܐ ܫܘܡܐ ܕܪܫܝܡ ܒܗܘܢ	weil ihnen dasselbe [„ein"] Zeichen eingezeichnet war des Königs,
81 ܕܐܝܩܪܐ ܐܗܦܟܘ ܠܝ	der mir durch sie die *Ehre,*
ܠܡܫܟܘܢܝ ܥܘܬܪܝ ܒܐܝܕ̈ܝܗܘܢ	*das Pfand*[6] *meines* Reichtums zurückgab,

73a ܕܘܪܩܢ Bevan. | 75a ܘܠܐ Cod., corr. G. Hoffmann.
75b ܕܒܛܠܝܘܬܝ Cod., corr. G. Hoffmann. 76a ܫܠܝܐ Cod., corr. G. Hoffmann.
76b ܙܗܝܪܐ G. Hoffmann, ܠܡܚܙܝܬ Cod. ܠܡܚܙܝܬ ܙܗܝܪܐ? | ܘܗܘ Bevan.
77a ܒܟܠܝ Cod., ܟܠ corr. G. Hoffmann. 77b ܠܟܠܝ Cod.
81a Nach καὶ ἀπεδίδουν μόι τιμήν corr. G. Hoffmann. | ܕܐܝܩܪܝ ܘܗܒܘ ܠܗ Cod., corr. ܕܐܗܦܟܘ? Wright. 81b ܠܡܫܟܘܢܝ ܘܥܘܬܪܝ ܒܐܝܕܝܗܘܢ Cod., corr. G. Hoffmann.

[1] Hiernach also schon seit der parthischen Zeit als Elburz mit Hara berezaiti des Avesta gleichgesetzt, mit dem Dumbâwand. Warkân: Marquart, Eranšahr 72.

[2] Obgleich ich seine kgl. Würde und eigentliche Bedeutung vergessen hatte, erkannte ich mich sofort in ihm wieder. [3] Subjekt.

[4] Vgl. 2Kor 3,18 ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ τὴν δόξαν κυρίου κατοπτριζόμενοι τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν, καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος.

[5] Dem εἶδος und der ἰδέα nach eins, individualiter verschieden, ὁμοιώματα: Plato.

[6] ܠܡܫܟܘܢܝ ܥܘܬܪܝ Die Seele vom Himmel scheidend läßt ihren angeborenen Reichtum (Idealgestalt) dort als Pfand zurück, welchen sie durch ihre Arbeit um die Perle auf Erden auslöst.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

ܠܒܘܫܐ ܡܨܒܬܐ	82	das Strahlenkleid, [geschmückt war:
ܒܨܒܥܘܢܐ ܓܐܝܐ ܡܨܒܬܐ		das mit prächtigen glänzenden Farben
ܒܕܗܒܐ ܘܒܒܪܘܠܐ	83	mit Gold und Beryllen, [len?)
ܘܟܪܟܕܢܐ ܘܦܛܘܕܐ		mit Chalcedonen und schillernden (Opa-
ܘܣܪܕܘܢܐ ܦܪܝܫܬ ܓܘܢܝ	84	und verschiedenfarbigen Sardonen.[1]
ܐܦ ܗܘ ܒܪܘܡܗ ܡܬܩܢܐ		Auch war es gemäß seiner (himmlischen) Erhabenheit angefertigt
ܘܒܟܐܦܐ ܕܐܕܡܘܣ	85	und mit Demantsteinen
ܟܠܗܘܢ ܦܪܩܘܗܝ ܩܒܝܥܝܢ		all seine Gelenke festgesteckt;[2]
ܘܕܡܘܬܗ ܕܡܠܟ ܡܠܟܐ	86	das Bild des Königs der Könige
ܟܠ ܒܟܠܗ ܡܨܝܪ ܗܘܐ		war ihm vollständig überall aufgemalt
ܘܐܝܟ ܟܐܦܐ ܕܣܦܝܠܐ	87	und es (rein) wie Saphirstein[3]
ܬܘܒ ܒܪܘܡܘܗܝ ܡܨܒܬܐ		wiederum in seinen Höhen bunt gewirkt.
ܘܚܙܝܬ ܬܘܒ ܕܒܟܠܗ	88	Ich sah ferner, überall an ihm
ܙܘܥܐ ܕܝܕܥܬܝ ܪܚܫܝܢ		die Bewegungen *meiner* Gnosis wimmeln
ܘܚܙܝܬ ‹ܗܘ› ܕܡܛܝܒܘ	89	und sah auch, daß es sich
ܗܘܬ ܚܠܝܬܗ ܕܡܡܠܠܘܬܐ		wie zum Reden anschickte.
ܩܠܐ ܕܙܡܪܝܗ ܫܡܥܬ	90	Den Klang seiner Melodien vernahm ich,
ܕܪܛܢ ܒܡܚܬܗ ܡܢܐܬܐ		die es *während seiner Herabkunft* lispelte:
«ܕܗܘ ܐܢܐ ܙܪܝܙ ܒܥܒܕܐ	91	„Ich gehöre dem hurtigsten[4] Diener an,
ܕܠܗ ܪܒܝܘܢܝ ܩܕܡ ܐܒܝ		für *den* man mich vor meinem Vater aufzog
ܘܐܦ ܐܢܐ ܪܓܫܬ ܗܘܝܬ ܒܝ	92	und ich gewahrte auch [wuchs.“
ܕܩܘܡܬܝ ܐܝܟ ܥܒܕܘܗܝ ܪܒܝܐ»		wie meine Statur wie (= mit) seine Werke
ܘܒܙܘܥܘܗܝ ܡܠܟܝܐ	93	Und mit seinen königlichen[5] Bewegungen
ܟܠܗ ܠܘܬܝ ܫܦܝܥܐ		ergießt es sich ganz zu mir hin

82a ܠܒܘܫܝ Cod., corr. G. Hoffmann.

82b ܒܨܒܥܐ Cod., corr. G. Hoffmann. | ܡܪܟܒܬܐ Cod., corr. G. Hoffmann („oder ܡܨܒܬܐ“); ܡܨܒܬܐ Noeldeke.

84a ܘܣܪܕܘܢܐ Cod., corr. Wright. | ܓܘܢܝ Cod., corr. G. Hoffmann.

86b ܟܠ G. H., ܟܠܗ Cod. ܡܨܝܪܐ ܗܘܬ Cod., corr. G. H.

88b ܪܚܫܬܐ Cod., corr. G. H. ܪܚܫܬܐ Wright.

89a ‹ܗܘ› + G. Hoffmann. 90b ܒܡܚܬܗ Cod., corr. G. Hoffmann.

91a ܕܗܘ G. Hoffmann, ܗܘ Cod. | ܙܪܝܙܐ? Noeldeke.

92a ܪܓܫܬ Cod., corr. G. Hoffmann.

---

[1] Unzerstörbarkeit, Unsterblichkeit der Idee der Seele, νοούμενον.

[2] Ez 1,26. Ex 24,10. [3] Mannigfaltigkeit des göttlichen Wesens.

[4] Bereitwillig und geschickt. Vgl. עותרא זריזא ומזארזיא Brandt, Rel. d. Mand. p. 27.

[5] = göttlichen.

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

ܘܒܠܐ ܐܝܕܐ ܕܝܗܘ̈ܒܝܗ̇	94	und eilt im Auftrag („an der Hand") seiner Geber,
ܡܣܬܪܗܒܐ ܐܝܟ ܕܐܫܩܠܝܗ̇		daß ich es nehmen möchte
ܘܐܦ ܠܝ ܚܘܒܝ ܐܥܩܗ ܗܘܐ	95	und auch mich stachelte meine Liebe
ܕܐܪܗܛ ܠܐܘܪܥܗ̇ ܘܐܩܒܠܝܗ̇		ihm entgegen zu laufen, *es* zu empfangen.
ܘܐܬܦܫܛܬ ܘܩܒܠܬܗ̇	96	Und ich streckte mich hin und empfing es,
ܒܫܘܦܪܐ ܕܨܒ̈ܥܝܗ̇ ܐܨܛܒܬ		schmückte mich mit der Schönheit seiner Farben
ܘܠܐܣܛܠܝ ܕܨܡܚ ܨܒ̈ܥܘܗܝ	97	und zog meinen glänzendfarbigen Rock
ܥܠ ܟܠܗ ܐܬܥܛܦܬ		vollständig über mich ganzen.
ܠܒܫܬܗ̇ ܗ̇ܘ ܘܐܣܬܠܩܬ	98	Damit bekleidete ich mich und stieg empor
ܠܬܪܥܐ ܕܫܠܡܐ ܘܣܓܕܬܐ		zum Tore (Hofe) der Begrüßung und der Anbetung.
ܪܟܢܬ ܪܫܝ ܘܣܓܕܬ ܠܗ	99	Ich bückte mein Haupt und betete an
ܠܙܝܘܗ ܕܐܒܐ ܕܠܝ ܫܕܪܗ̇		den „Glanz"[1] des Vaters, der mir es (das Kleid) geschickt hatte,
ܕܥܒܕܬ ܠܦܘܩܕ̈ܢܘܗܝ	100	dessen Gebote ich ausgeführt hatte
ܘܐܦ ܗܘ ܕܐܫܬܘܕܝ ܥܒܕ		und der seinerseits getan, was er verheißen:
ܘܒܬܪܥܐ ܕܐܘܫܦ̈ܝܙܘܗܝ	101	Am Tore (Hofe) seiner Prinzen (eig. „Haussöhne")
ܥܡ ܪ̈ܘܪܒܢܘܗܝ ܐܬܗܠܟܬ		verkehrte ich mit seinen Großen;
ܕܚܕܝ ܗ̄ܘ ܘܩܒܠܢܝ	102	der mich freudig aufnahm
ܘܥܡܗ ܒܡܠܟܘܬܗ ܗܘܝܬ		und ich war mit ihm[2] in seinem Reiche,
ܘܒܩܠܐ ܕܗܕܪܘܠܣܐ	103	den all seine Diener (Soldaten)
ܟܠܗ ܦܠܚ̈ܘܗܝ ܠܗ ܡܫܒܚܝܢ		mit Wasser-Orgelstimmen[3] preisen:

95b ܘܐܩܒܠܝܗ̇ Cod., corr. G. Hoffmann.

98a ܟܘܗ Cod., oder ܒܗ.

99b ܠܗ Cod., corr. Wright. 101a ܕܐܘܫܦ̈ܝܙܘܗܝ? Wright.

101b ܥܡ ܪ̈ܘܪܒܢܘܗܝ Cod. ''ܥܡ̈ G. Hoffmann.

103a ܕܗܕܪܘܠܐ Fraenkel (= ὑδραυλέων) [Zeitschr. f. Assyr. XVII, 86]. Nach Hoffmann ist es dasselbe Wort, aus hedrôlsê entstellt.

1 = Christus ἀπαύγασμα τοῦ πατρός sonst auch ܙܝܘܐ Apoc 22,23 ἡ γὰρ δόξα τοῦ θεοῦ ἐφώτισεν αὐτήν (das neue Jerusalem), καὶ ὁ λύχνος αὐτῆς τὸ ἀρνίον. Zu der Szene überhaupt vgl. Apoc 7,9 ff.

2 dem ἀπαύγασμα, Christus.

3 Vgl. die Stimme Christi u. der Engel Apoc 1,15 f. 19,6. vgl. Jer 51,16. 55.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

104 ܕܐܫܬܘܕܝ ܕܒܬܪܥܐ — *dafür daß* er versprochen hatte,
ܕܡܠܟ ܡ̈ܠܟܐ ܐܫܬܢܐ — daß ich an den Hof des Königs der Könige reisen
105 ܘܒܩܘܪܒܢ ܡܪܓܢܝܬܝ — und bei *Darbringung meiner* Perle
ܥܡܗ ܠܡܠܟܢ ܐܬܚܙܐ — mit ihm (vor) unserm König erscheinen sollte.

II.

Über das Lied von der Seele.

Ursprung der Allegorie: Matth 13,46.

1. Die Perle = Himmelreich ist metaphysisch-psychologisch aufgefaßt, die (platonische) Idee der concreten auf Erden weilenden Seele s. p. 286.

2. Die Eltern: der König = Gott-Vater; die Mutter-Königin = der heilige Geist, fem., leicht entwickelt aus der Zeugung Jesu im Leibe der Maria vgl. Apoc 12,1 f. Ihr erstgeborner Sohn, daher nächster Erbe, „Zweiter" „unser Tronberechtiger" (ܡܕܒܪܢܢ s. Übers. 48), Christus. Auf den Namen Gesalbter spielt „Sohn der Gesalbten = Königssohn" an: v. 26.

3. Christus heißt „Erbe am Königreich". Er reist nicht mit der Seele und wird ausdrücklich von ihr (als der Menschenseele) unterschieden v. 15, die sein Bruder ist; zumal am Schluß, wo er v. 99 „Abglanz des Vaters", Vertreter des Königs der Könige = Gottes ist, d. h. ein nur im Himmel sichtbarer Gott, während Gott Vater unsichtbar bleibt: die Seele tritt 105 mit Gott Sohn-Abglanz vor den Vater, aber sieht nur den Sohn. Letzterer ist es, der das Himmelreich versprochen hat und es dem Erfüller der Bedingungen seiner Gebote [als Richter] verleiht. Während der Vertragschluß am Anfang v. 11 (mehr anthropomorphisch) den Eltern der Seele, also Gott Vater, beigelegt wird, wird am Ende der praktische Verkehr mit der verklärten Seele dem Mittler „Abglanz des Vaters" zugeschrieben, und dieser als sinnliche Erscheinung mit dem Vater verschmolzen, aber individualiter oder abstract von ihm

---

104a ܘܐܫܬܘܕܝ Cod., corr. G. Hoffmann. | ܠܘܬܗ str. G. Hoffmann.
104b ܥܡܗ str. G. Hoffmann. 105a ܘܒܩܘܪܒܢܗ ܘܒܡܪ̈ܓܢܝܬܝ Cod., corr. G. Hoffmann.

getrennt. Auch in Pistis Sophia ed. Schwartze 131,13, verschmilzt Jesus in der Endzeit mit dem Ineffabilis in Bezug auf Gnosis vgl. 12,10. 199,14.

4. Die Trennung wird gedacht offenbar nach der Theorie der Doppelexistenz aller Seelen- und Geisterindividua, welche v. 76ff. verraten wird.[1] Dem Verhältnis Gott-Vater zu Gott-Sohn-Abglanz entspricht es, wenn der Seele auf Erden ihre platonische Idee im und vom Himmel gegenüber tritt, Himmel und Erde bedingen ihre Trennung, aber ihr Kern ist von identischer Gestalt. Analog ist das Verhältnis der paulinischen ψυχή und des πνεῦμα, und man darf nicht an die Fravarti denken. Aber der platonische Einfluß zeigt sich an der Hervorhebung „der Erinnerung" ἀνάμνηcιc (v. 75 vgl. 56. 44f.), die plötzlich geschieht. Vgl. Pistis Sophia 43,12: hier sagt die Glaubensweisheit: Abstulere meum lumen mihi et mea vis exaruit. Oblita sum mei μυcτηρίου quo functa sum ab initio etc. Unwissenheit des Kindes = Vergessen 177,25 Plato's poculum oblivionis 240,19 und sonst. S. Iren. adv. haer. 2,33, 2 vgl. 1. Das Urbild der Seele im Himmel wächst parallel der Seele auf Erden 91. 92. Vgl. den Anhang p. 288.

5. In der Allegorie ist die Seinsseite der Seele vertreten durch ܠܒܫܐ, das Strahlenkleid, ein Ausdruck für die allgemein göttliche begriffliche Lichtsubstanz, mit welcher sittliche Reinheit und Heiligkeit zusammenfällt. Dazu ist Vorbild nicht bloß (ἐcθὴc) λευκή im N. T. überhaupt, sondern insbesondere in der Apoc Joh 3,5. 18. 4.4 ἱμάτιον. 6,11. 7,9. 14, λίνον oder βύccινον καθαρὸν λαμπρόν 15,6; 19,8. 14, vgl. außerdem Ps 104,2. 4 (LXX 103).[2] Es dient als Unterlage für die aufsitzende Purpur-

[1] Diese Syzygie wird unterstützt durch andere Motive, wie: rechts und links beschützt = überall. Die Utrā's als Wächter (der Jordane, als die Lichttaufengel Šilmai und Nidbai, vgl. die 7 παρθένοι τοῦ φωτός), ferner Adams Schutzengel, treten doppelt auf, wie die reitenden Gensdarmen in Italien. Brandt, Rel. der Mandäer p. 31.

[2] Von da her spielt ἱμάτιον, ἔνδυμα eine große Rolle in der gnostischen Terminologie. Es vertritt die Außen- und Erscheinungsseiten d. h. die mehr linken Seiten des Lichtes, die bestimmten Klassen seiner Reinheit und wird Schutzkleid, wenn ein Kleid aus höherem Licht über eins der niedrigeren Gestalt gezogen ist: Pistis Sophia. Ἔνδυμα leistet für die Individuen dasselbe wie περιπετάcματα für die Räume 16,20. 24. Daher das mandäische מאנא = ἱμάτιον N. T., zunächst = Lichtklasse, dann als großes Erstes מאנא, kurzweg bloß מאנא, (wie Erstes Mysterion in Pistis Sophia) Lichtperson: Brandt, Mand. Rel. p. 29 Schriften p. 125 und oft. Folgerichtig auch Mânâ's der Dunkelheit (Gog und Magog) Rel. p. 214, ebenso Pistis Sophia 69,16. Auch unter anderen Worten sind Glanzkleider häufig: Brandt, Mand. Schriften 11. 14. 15. 19. 42. 56. 57. 77 u. 95. 203 unten. Weiße Kleider wie die der הילולייא d. h. der Klasse הֵלֵל בן שחר p. 81.

Ähnlich ist das Verhältnis der Bedeutung von παραcτάτης, Beistand Adjutant der Lichtemanationen (als Königen), sofern ein solcher bei der Sammlung der Lichtelemente aus der Hyle den Fürsten seiner Lichtklasse helfen soll: häufig in Pistis Sophia = Jawar אדיאוריא Brandt, Rel. 36.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

toga, wie der Hohepriesterephod auf dem מעיל האפוד, nur daß dieser Rock als weisser בד gedacht ist. Beide Gewänder bilden eine Einheit. Daher steht v. 82f. ܠܒܫܐ allein für beide, die Toga 97. Der Farbengegensatz königlicher Gewänder blauer und roter Purpur, Karmin, auf (weissem) Byssos, entlehnt aus Esther 8,15. 2 Chron 2,13. 3,14. 5,12 kommt zwar für die große Babel ἡ περιβεβλημένη βύccινον καὶ πορφυροῦν καὶ κόκκινον Apoc Joh 18,16 vor; aber die Verbindung zweier Gewänder wie hier (vgl. Apoc 19,8) scheint in der Apoc nicht vorzukommen: Christus trägt einen roten Mantel 19,13, aber sein Rock wird nicht genannt. — Die zwei ἐνδύματα, welche der zum Ἄρρητος wieder aufsteigende Christus (wieder) anziehen wird — abgesehen von seinem dritten der Hyle angepaßten Kleid Pistis Sophia 10,12. 75,9. 74,26ff. 81,27. 34,7. — sind die beiden Seiten des Urwesens 12,25 χωρήματα duo Ineffabilis 139,11 introspicientis et prospicientis 140,17 der alten platonischen Dichotomie Sein: Werden entsprechend = Vater und Sohn vgl. 14,14. 29,5. 16. 17, oder auch eine erkennbare Seite gegen die unerkennbare, die selbst nach vollendeter Gnosis Christi und seiner Reichserben unerkennbar übrig bleibt 146ff. Was von Christus gilt, gilt von seinen Erlösten zur Endzeit. Auf der Toga sind wie auf dem Ephod die Edelsteine angebracht. Diese wie der Purpur drücken nach ihrer Menge, denn sie haben das Maß des geistigen Wuchses 10 vgl. 92, den individuellen Grad der Teilnahme an göttlicher Herrlichkeit aus, der auf dem Verdienst (den Werken) beruht, das sich die Seele auf Erden erwirbt, ihren Schatz im Himmel, den sie auf Erden sammelt εἰc θεὸν πλουτῶν Luk 12,21. 1 Tim 6,18, genannt Reichtum ܥܘܬܪܐ = Wesenserweiterung. Da alles Lichte auf Erden seinen correlativen Urquell und Idee im Himmel hat, wird עותרא vgl. מאנא bei den Mandäern zu Engeln. Vgl. Apoc Jo 3,18. Röm 11,33. Ephes 3,9. Kol 2,3. Vgl. z. B. Brandt, Mand. Schrift. p. 13.[1] Durch die Ansammlung der Verdienste auf Erden wächst gleichsam das zurückgelassene Schmuckkleid und heißt daher Reichtumsniederlegung, Unterpfand: 81. 91f. Man unterscheide:

a) Dem irdisch-psychischen Wesen [alswie der ästhetischen Seele] entspricht ihr Reisevorrat[2] v. 3ff., ihre angeborne himmlische Mitgift, auch als „Weisheit" mit Edelmetallen und Edelsteinen verglichen (Hiob 28). Schon sie ist mit Diamant, der Eisen zerreibt, gegürtet[3] d. h. ihr Dasein zusammengehalten, d. h. nur teilweise unzerstörbar (ἀφθαρcία):

[1] Jêû (s. hier p. 288) ist ζοροκοθορα des Melchisedek PS 228,21. 223,18. οζορ κοθορα אוצר עותרא. [2] Reisezehrung = gute Werke bei den Mandäern: Brandt, M. Schrift. p. 37 vgl. 74. [3] Die Gürtung erinnert an den Lichtgurt der Mandäer — als für wandernde Gäste auf dieser Erde.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Eisen auf Erden kann ihr Leben nicht vernichten. Vielleicht ist bei diesem ἀδάμας dessen Beziehung auf Ἀδάμας-Adam, den ἀρχάνθρωπος, den υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, den himmlischen Christus der Naassener vorausgesetzt: Hippolyt Phil V,6 p. 95. 96. 104. 105 ausgedruckt bei Hilgenfeld, Die Ketzergesch. des Urchristenthums 1884 412f. Note, vgl. Adakas hier p. 291. Derselbe υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ist der Uthrâ Enôš der Mandäer im Gegensatz zum historischen hylischen Nebû Mšîhâ: Brandt, Mand. Schriften p. 93. 96. Demantmauern hat dort die himmlische Stadt: p. 12.

In jenem Reisevorrat, insbesondere diesem unzerstörbaren Teil, versteckt sich auch das Zeichen der Abstammung, die Freiheit v. 56.24, nämlich von der hylischen Moira und Heimarmene; die Freiheit, die nach der Durchsetzung ihrer Natur strebt, in deren Begriff liegt die Fähigkeit und die Lust zu wachsen: incrementum ad aeternum, Pistis Sophia 133,10.

b) Im Himmel (84. 87) trägt das ideale Correlat (νοητικόν) ein pneumatisches Kleid, analog dem ersten, aber gesteigert: alle seine Gelenke sind demanten, d. h. die sich mit ihrem Urbild deckende Seele ist ganz und gar unvergänglich. Sie ist in allen Teilen Ebenbild der Gottheit, 1 Kor 15,49. Sie ist λογικόν. Die Gedanken der irdischen Seele sind dieselben wie der himmlischen v. 88, ihre Bewegung ist königlich, rührt unmittelbar von Gott, dem νοῦς, dem πνεῦμα, her.

c) „Perle" heißt nun keineswegs der bei der Geburt vom Himmel empfangene Lichtfunke — dessen Anfangszustande der psychische Reisevorrat entspricht — sondern, da dieser kraft seiner Freiheit (vgl. b) fähig ist zu wachsen, während er sich in fremder hylischer Umgebung befindet, das Ziel dieses Wachstums, die Vollendung seiner Persönlichkeit (Seele), die Gerechtheit für das Himmelreich, dem die Perle gleicht (Matth 13,46). Diese Gestaltung der Perle hindert die Schlange = Hyle. Sie kann ihr nicht rasch und sofort entrissen werden 21; denn jene schläft nicht und zeigt ihre Macht, die der Macht des Himmels ursprünglich ebenbürtig ist, deren Unebenbürtigkeit die Gnosis zu erklären wünscht, aber doch nicht erklärt.

Die Seele muß sich anstrengen und ihre Freiheit gebrauchen 47 سحرا 92 حصلا. Sie braucht sie zwar sogleich (29) in treuer Verfolgung ihres Zieles, wendet aber (aus Irrtum) ein falsches Mittel an: sokratische Lehre. In dem Wahne, sie könne unerkannt sich und die Perle aus der Hyle herausbringen, will sie sich hylisch verkleiden und nur scheinbar hylische Sitten annehmen. Wer aber den bequemen Weg der Hyle wandelt und sich ihrem Sinne anpaßt, den überwältigt sie: die himmlische und die irdische Natur sind unverträglich. Weil sie dies nicht gewußt hat,

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

erliegt die junge Seele und bedarf erst der Offenbarung: via crucis est via salutis (47. 92), welches Weges Anfang ἀποτάccεcθαι τῷ κόcμῳ ist. Erst die Offenbarung, eine Frucht vom Baume der Erkenntnis, gibt dem Kinde die volle Reife und Verantwortung. Die Gnosis setzt voraus, daß in dem höchsten Prinzip der Drang nach Seligkeit liegt, deren Befriedigung durch die Tätigkeit der Selbsterkenntnis, das Hervortreten aus sich selber und das Offenbaren, erlangt wird. Pistis Sophia 141,29. Daher die Erreichung seiner Seligkeit der Zweck des Alls sei: 199,14. Diese himmlische Genußsucht ist der irdischen wesensverwandt: Lust dort und Lust hier bleibt Lust; aber letztere geht auf naheliegende Teilziele, während die erste auf ferne, ewige und allumfassende Seligkeit. Daher beruht der Sündenfall auf der Unreife intellektueller Entwickelung, auf Misverständnis, auf Verwechslung des Abbildes der Begierde im Hylischen mit ihrem Urbild im Lichten. So bei der Achamoth: Pistis Sophia p. 32,9f. 33,22. Die Ziele irdischen Glücks sind Wechselbälge, die der Teufel Authades dem Seligkeitsdrange unterschiebt und dieser primitive Drang selbst, als Affekt der irdischen sinnlichen Psyche, folglich gefesselt an den Bereich der Heimarmene PS 186,17. 177,23. 213,11. 214,16. 215,23f., heißt ἀντίμιμον πνεύματος — Nachahmer des Pneuma — dessen Beseitigung die Hauptaufgabe des Erlösers ist 188,25 f.; ein Ausdruck, der die Sache in die Gattung des Pneuma stellt.

d) Aber auch sofern auf Erden die Seele einen sichtbaren Leib trägt, werden im Liede deren zwei unterschieden, entsprechend dem reinen Leib, der ein Tempel Gottes ist, ψυχικὸν cῶμα im Gegensatz zum χοϊκὸν (ὑλικὸν) und der cάρξ vgl. 1Kor 15 etc. Denn als psychisches Soma scheint gedacht werden zu müssen v. 27. 28, der der Seele vom Himmel her verwandte liebliche Jüngling, der Bar-mšîḥê = Bar malkê heißt, d. h. divinus christianus, der der Seele eng verbunden bleibt, den sie gern um sich hat und den sie vor Berührung mit der Besudelung durch die Erdmenschen hütet, obgleich sie gleichzeitig durch Anpassung an die χοϊκοί Gefahr läuft, sich eine cάρξ anzuschaffen. Jener Jüngling, d. h. das cῶμα ψυχικόν nimmt Teil an der Aufgabe auf Erden, dem Perlenhandel, weil die sittliche Aufgabe sich wesentlich auf den Leib bezieht. Für diese Deutung spricht namentlich, daß bei ihr die Erwähnung des Jünglings den Zusammenhang nicht unterbricht und man begreift, warum weiter nicht von ihm die Rede ist. Ähnliches über die Entwickelung der zusammengesetzten Natur eines anfangs unschuldigen Menschenkindes bis zur Sünde berichtet ausführlich Pistis Sophia 177,21 ff. Vgl. p. 276 N. 2. *Bei andrer Lesart träfe die Seele auf einen Christen d. h. die Kirche als Warner*

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

6. Bemerkenswert ist, daß die Seele auf Erden sonst nicht durch einen Begleiter — Christus auf Erden — sondern nur durch den Brief,[1] d. h. die Offenbarungsschrift unterstützt wird, auch die Erscheinung Christi auf Erden sonst nicht erwähnt wird. Der Verf. setzt diese als vergangen voraus und schildert die Schicksale einer jeden gläubigen Seele zur christlichen Zeit. Auf ihre Verlassenheit (v. 23) in dieser Welt wendet Pistis Sophia 45,4 den Ps 102,7 an.

7. Das Postbotenpaar und das Schatzmeisterpaar — nach § 4 je einer — vertreten Engel: der Postbote als Kindeshüter wohl den Engel der Liebe-Barmherzigkeit-Erwählung; der Schatzmeister-Verwalter der guten Werke, Überbringer des versprochenen Lohnes, als Vergelter, den Engel der Gerechtigkeit = Treue und Wahrhaftigkeit v. 74. Apoc Joh 19,11. 1,5; 3,14. —

Anhang zu p. 286 b.

Der Gegensatz von Urbild und Abbild = Spiegelbild wiederholt sich auch in der Entstehung der προβολαί: Abatur kam (nach Genza r 158,19 bei Brandt Rel. p. 52) in jene Welt, sah sein Antlitz im schwarzen Wasser (= Chaos) und sein Bild und Sohn wurde ihm aus dem schwarzen Wasser gebildet. Dieser Abatûr אבאתור ist eine Abkürzung des Καλαπαταυρωθ in Pistis Sophia 221,9. d. h. קל אב התורות „die Stimme des Vaters (= Hüters) der Gesetze, Beiname Jahwes des Gottes des Himmels als Gesetzoffenbarers. Dieser Jahwe tritt in PS als Kalapatauroth's Vater Jêû auf, bei den Mandäern als Jôšamîn (Jô des Himmels). Jêû als Gott des A. T. wurde ein verhältnismäßig niedrigerer Engel (62,4), ein ἐπίσκοπος des Lichts 122f. 123,12. 24,28. 31. 62,4. 224. 227. 228, der die Archonten der Heimarmene von Anbeginn geordnet hat, in ihren Schranken hält und das Licht der höheren Regionen in den niedrigeren schützt. Die alte Weltordnung Jêû's wird der Christus des N. T., in der Endzeit umwandeln 24,25f. 23,27. Während der Obere Christus und seine Gleichwerte im Pleroma dem Ersten Leben der Mandäer entspricht, ist Jôšamin das Zweite Leben, d. h. das μέσον zwischen dem Firmament und dem höchsten Lichtraum, Brandt, Rel. d. Mand. p. 31. Ἰαω der große Hegumenos μέσου wird von seinem Doppelgänger Jeu in PS 123,24 unterschieden. Abâtûr wie Καλαπαταυρωθ stehen eine Stufe tiefer. Letzterer ist ἄρχων super ϭⲙⲙⲟⲩⲧ [*Skemmut*, Schwartze] in quo est pes Jeû, ist also, nach Matth 5,35, beim ὑποπόδιον, Erde, zu suchen. Abâtûr ist das Dritte Leben (Brandt, Rel. p. 57,1). Er bewachte die Bücher, die Jêû dem Enoch vom Baum der Erkenntnis und des Lebens geoffenbart hatte,

[1] Vgl. den bekehrenden „Brief" des Lebens an Ptahil: Brandt, Mand. Rel. p. 54.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

auf dem Berge Ararat vor der Sintflut und vor neidischen Archonten. 155,1. 7. Abâtûr im Genza ist der richtende Gott des A. T., er steht der Wägung der Verdienste vor (Brandt, Rel. 75), in der 8ten Maṭartâ, wie Jeû rächender Strafgott ist PS 60,4. 62,4, der die Frechheit der Diener des Authades (Teufels) mit Finsternis straft. Apataurôth scheint zu den Dienern Jeû's (παραλημπται, Empfänger reinen Lichtes) 209,7. 14, oder ἄγγελοι Jeû's, des „Ersten Menschen" (Archanthropos) 208,30 zu gehören, welche den Drachen, das als Ringmeer wie der Okeanos gedachte „Schwarze Wasser" der Mandäer, die Hölle, in Schranken halten und die daraus geretteten Lichtseelen geleitend einander aushändigen, bis sie durch Jeû's Barmherzigkeit in den Mittelort (Äther) gelangen, wo die Lichtscheidenden (richtenden) 7 Jungfrauen des Lichts sie mit der Lichttaufe versehen. Vielleicht bedeutet ϭⲙ̄ⲙⲟⲩⲧ den Horizont, wo der Himmel auf den Styx-Okeanos aufstößt, die שכינות des Gesetzgebers vom Sinai Ex 19. 20. Vgl. Mand. Schrift. p. 9,3.

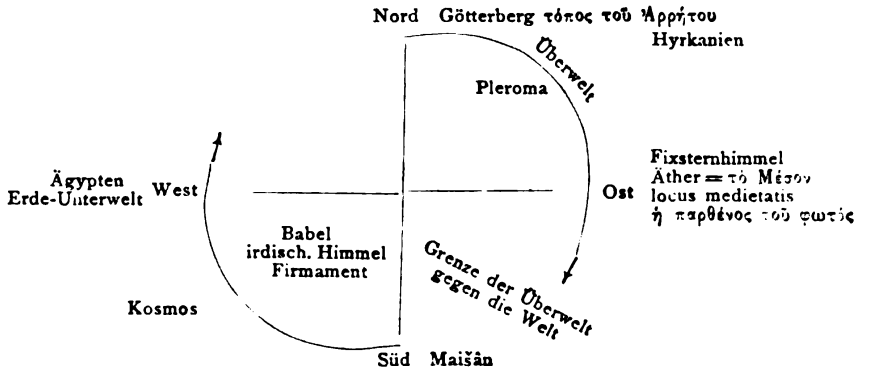
Tiefer als Abâtûr steht sein Sohn Ptahil, dessen Schöpfungswerke bei Brandt, Rel. 52ff. offenbar nach Genes 1 gedichtet sind. פתחאל heißt Jahwe, sofern er den Mund zum Schaffen öffnet. Vgl. Mand. Schrift. 13 med.

III.

Zur allegorischen Geographie.

Der Weg der Seele führt vom (1.) Himmel, als Gottessitz, durch (2.) das Firmament zur (3.) Erde.

Durch diese Dreiteilung, die der Dreiteilung der Seele entspricht, wird der Weg bestimmt, nicht genau durch den Sonnenlauf.



Im Liede ist Osten und Norden nicht ausdrücklich unterschieden, aber in der Orientierung das System vorausgesetzt, nach welchem das

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Pleroma im Nord von dem überweltlichen Mittelort gesondert wird: die Dreiteilung: Erde, Firmament, Himmel zusammen = Kosmos wiederholt sich im Ganzen im Kosmos-Äther-Pleroma.

1. Die Berge von Hyrkanien (Werqân) = Elburz = Hara berezaiti mit dem Dumbâwend fand Verf. als Götterberg im Norden vor und verlegte dahin den Sitz Gottes, als möglichst weit ab von der Sonnensphäre = Osten, wie im Buch Henoch 18,7. 8, also auf Mitternacht zu: Ebendort thront der Lichtkönig der Mandäer, Brandt, Rel. p. 69. 41 u. s. w. Aber nun liegt nicht wie bei diesen das Reich der Finsternis im Süden, sondern, nach dem Lichtkreis im Osten gerichtet, liegt im Westen die Erde als Ort der Finsternis = Materie. So Gott Hormizd gegen Teufel Ahrîman = Schlange; Ost: West = Osten: Ägypten. — Das „Firmament" als Mitte zwischen Himmel und Erde fiel nach Süden = Maišân, zugleich an's Meer = der Tehôm rabbâ der Bibel, dem Himmelsmeer, Atmosphäre. Auch war in Maišân zur parthischen Zeit die große Seehandelsstadt Forat Perâtʰ Maišân, gelegen etwas oberhalb des heutigen Baṣra [= des mittelalterlichen ܒܘܨܪܐ Obolla], diesem gegenüber am linken Ufer des Schaṭṭ el-ʿArab (Euting, Nab. Inschr. 103,3); kaum ist Obolla oder Spasinu Charax Vogué Nab. Inschr. 5,4. 6 gemeint, während die Stadt Babel damals unbedeutend war. Für einen Perlenhändler paßte Maišân besonders noch deshalb, weil die Perlen von Baḥrain = Mâśmâhîg [der Name „Bohnenfisch" bedeutet wohl die Perlenschnecke] kamen, also Maišân dafür natürlicher Stapelort war. So wurde die Schilderung der babylonischen Kaufmannsstadt, zuletzt Apoc Joh 18,12, auf dieses übertragen.

Fiel Maišân als Südpunkt in's Firmament als Mittelort, so fiel Babylonien hinein als Sitz der Sterngötter, der Planeten. Diese sind mit den von Gott abgefallenen „empörerischen Dämonen" v. 50 gemeint. Vgl. Hi 4,18. 25,5, zunächst aber auch Apoc Joh 18,2 κατοικητήριον δαιμόνων. Also Maišân-Babel vertritt den Zodiakus, als Geistergötzenland. Weil die babylonischen Götzen der Jahwereligion gefährlich waren, treten sie in ihrer Wirkung auf die Menschen als Mitbewerber Gottes auf. Gott schützt daher vor ihnen seine Religion bezw. Offenbarung, bezw. die Heilige Schrift Apoc Joh 14,6 = den Brief, mit welcher er die der irdischen Sünde verfallende Seele zur Besinnung auf ihren Ursprung und ihre Aufgabe, das verlassene Reich (die vom Himmel gefallene Perle), d. h. ihr verlassenes Idealwesen wieder zu gewinnen, erweckt und der ihr Geleitsbrief auf der Rückreise wird (65 f.), durch sein göttliches Siegel v. 49, das auch Apoc Joh 7,3. 9 die weißgekleideten Frommen schützt. Schutz vor den Archonten etc. durch σφραγῖδες ist allgemein

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

in Pistis Sophia. Weil diese Dämonen-Geister ihrer Natur nach mächtiger als menschliche Seelen sind, sind letztere, solange noch jung und unerfahren, ihnen allein nicht gewachsen (17); darum begleiten die Seele zwei „Postboten" von der Grenze Maišân's gegen Ost (den Himmel) bis an die Grenze Ägyptens (der Erde). Nur ähnlich ist es, wenn bei den Mandäern der nach dem κάτω Χριστὸς μονογενὴς gebildete ‚Einsame junge Knabe' Râbja Ṭalja Lehdâjâ auf seiner Lichtmission in der Welt der Finsternis oder der Paradis-(Perijôvis)ströme von dem Parwânḳâ Adakas Mânâ d.h. dem Adam Kasjâ, verborgenen A., geleitet wird: Brandt, Rel. d. Mand. 30. 36. 37 l. Zeile. Dieser untere Monogenes stammt von einem höheren, dieser weiterhin von der נימוכתא dem Lichtstromtropfen, d. h. dem Lichtsamen im Leibe der Jungfrau Maria; vgl. Iren. adv. haer. 2,19, der Barbelo verwandt. Auf Erden hat die Seele allein zu kämpfen, (geleitet nur durch den Offenbarungsbrief). Die Postboten bleiben als Geister im Geisterreich, das mit dem Firmament endet, also anders als die beiden Zeugen Christi Apoc Joh 11,3. 8, die Region ihres Lichtgrades nicht überschreitend. Markiert wird das Firmament in der Geographie dadurch, daß das Strahlenkleid und der Himmelspurpur vor Maišân abgelegt und dort an der Grenze des Himmelreiches wieder angezogen wird. Auf der anderen Seite ist erst Ägypten als Erde ein deutlicher Wohnsitz von Menschen = Ägypter — (in Maišân gab es nur Dämonen) — und durch die Begebenheiten als gewöhnlicher Aufenthalt der Menschenseelen gekennzeichnet. Vgl. Apoc Joh 11,8. Diese wohnen da nur vorübergehend in Gasthäusern; vielleicht die Schlange deshalb auch, weil sie als gefallener Engel angesehen ist, s. Anm. 2 zu v. 21b. Wenn nach v. 12. 13 die von der Schlange (Sünde) bewachte Perle im Meer in Ägypten sich befindet, so paßt das Meer 1. als natürlicher und ursprünglicher Sitz der Perle in der Muschel; 2. als Sitz der Seeschlange Am 9,3; 3. leicht als Emblem Ägyptens תנין רהב; 4. als Vertreter der Hyle, als des finstern Urstoffs des Tehôm nach Gen 1,2, woher auch „das Schwarze Wasser" der Mandäer (Brandt, Rel. 65. 70. 34. 35; Note p. 34). Das Hylemeer als platonisches Nichtsein, aller Bestimmtheit bar, empfängt seine Gestalten aus der Ideenwelt des Lichts. Sein Wasser gerinnt dadurch, daß es vom Feuer, das aus dem Licht stammt, zu Staub getrocknet wird, der wie Käselab מסותא wirkt: Brandt, Mand. Rel. p. 35. 53. 52, vgl. Pistis Sophia 43,26.

פיריאוים aus פרדים nach Gen 2,10 Paradieshauptstrom, Paradies-jordan u. s. w. Brandt, Mand. Rel. p. 68,1; 30. M. Schrift. 138. Das überirdische Paradies — bei Valentin ein Erzengel, der in der 4ten Sphäre, also in

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

der Mitte der 7, wohnt, heißt als Sammelort der Frommen משוניא כושמא, d. h. derer von außerordentlicher, wunderbarer Wahrhaftigkeit. Dem Pleroma an Reinheit am nächsten, war es der Ort, der bei der Spiegelung des Pleroma im Chaosraum zuerst gerann: Brandt, Mand. Rel. p. 30; 53. Wie bei den Nestorianern dem irdischen Paradies als Ort der Frommen vor der Endzeit, eine Hölle für die Sünder angehängt ist (Assem. B. O. 3,2, 342 f.), so haben die Mandäer ein Höllenparadies, welches sie auch סינדיריאוים nennen. Für Per mit Anspielung auf פירא (der höchsten Frucht vom Baum der Erkenntnis), ist סינד eingesetzt, Sind, als Süd- und Negerland (vgl. Brandt, M. Rel. p. 60), weil das Glut- und Finsterheim im Süden liegt p. 69 f.

صرحم

kann nicht Šurippak des Gilgamešepos sein, weil dieses am wahrscheinlichsten an der Mündung des Euphrat in's Meer lag, wo wahrscheinlich die Arche vom Stapel gelassen ward. Vgl. Schrader, K. Bibl. 6,1 p. 231 Z. 11 und 31; Jensen p. 481.

Da es nicht wahrscheinlich ist, daß das Firmament eine andere geographische Vertretung als Maišân-Babylonien hat und wegen des Gegensatzes Land Babel und Mauern Sarbûg's — sowie, weil im entgegengesetzten Falle die Stadt Babel überhaupt ausfiele, während sie doch in der Bibel Sitz der Chaldäergötzen und bis Apoc Jo 18,2 der unreinen Dämonen ist, vgl. v. 21 N. 2, — liegt die Vermutung am nächsten, daß Sarbûg ein Name der Stadt Babel ist. Wenn es v. 69 heißt, daß der Reisende auf der Rückreise an Sarbûg vorbei kam und Babylonien zu seiner Linken ließ, so bedeutet das, daß die Postroute, der Landweg, sich auf der westlichen Seite des Euphrat nahe dem Wüstenrande — dem Ṭaff der Araber — hält. Sarbûg kann dabei recht wohl die Stadt Babel bleiben, in die nicht eingetreten wird, oder Babylonien bleibt erst südlich von ihr links. ‚Links' bedeutet aber außerdem das psychische Reich Iren. adv. haer. 1,5,1. 6,1. 2,24,6, welches die Seele hinter sich läßt, um nach rechts, d. h. nach Osten ins Pleroma zu eilen. Auch Λαβύρινθος[1] des griechischen Übersetzers könnte darauf beruhn, daß derselbe Sarbûg auf صرحم deutete und dies nach صرى als „Verflechtung, Verwickelung", d. h. Babel als ein Straßenlabyrinth auslegte. Keineswegs hatte er صرحم gelesen.

Nun hat de Goeje, Bibl. geogr. Arab. 7,162,1 (Ibn Rosteh) darauf

[1] Vgl. Hymnus der Naassener bei Hippol. Phil V 10 (Hilgenfeld Ketzergesch. p. 260): ἡ μελέα (ψυχή) κακῶν Λαβύρινθον ἐςῆλθε πλανωμένη.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

aufmerksam gemacht, daß die alte Burg von Hamadân wie die von Ispahân, al-Sârûq und die in Ispahân auch Sârûje hieß. D. h. nach Abwurf des mittelpersischen k sprachen die Perser sârû oder sârûi (wie rûi etc.), die Araber vulgär Sârûje, wie Abarqôh, Abarqûje, Karkô, Karkûje s. m. Auszüge aus syr. Akt. pers. Märt. 290, wie arab. fem. sing. ât arabisch âje wird. Marquart, Erânšahr 135. 21 hat jenem Sârûq-Sârûje den Namen eines Wartturmes in Kerkûk „Sarbūi" und auch das Sarbûg der Thomasakten gleichgesetzt. Wäre das zulässig, so würde nicht, wie er folgert, Sarbûg in Kerkûk östlich vom Tigris liegen, sondern die alte Burg — der Qaṣr — von Babel zur Partherzeit diesen appellativen Namen gehabt haben. Aber ûi kann zur Sasanidenzeit schwerlich schon für das dieser Zeit geläufige ûk (ûg) eingetreten, andererseits in Sârûq kaum das b geschwunden sein, während q bewahrt wurde.[1] Noch weniger durfte mit diesen Wörtern ein Ort Sruvâ, ältere Lesart Srûbâk in Pârs (Bundaheš 29,14) in Verbindung gebracht werden, weil dorthin ein Var des Ǵem. verlegt und bei den Späteren der Bau alter Burgen (Ruinen) auf Ǵem zurückgeführt wird.

Hält man fest an der Gleichsetzung von Sarbûg mit Stadt Babel, so könnte dieses Wort ein „pneumatischer Name" Apoc Joh 11,8 für dieselbe sein = Karminrot, κόκκινον nach Apoc Joh 17,3f. 18,16, wo das Weib die große Babel πορφυροῦν καὶ κόκκινον bekleidet ist und auf θηρίον κόκκινον reitet. Wegen der andern in den Anmerkungen nachgewiesenen Berührungen des Liedes mit der Apokalypse Johannis ist dies wahrscheinlich.

Nämlich ܣܪܒܘܓ wäre auf persisch eine regelrechte andere Orthographie für ܣܪܒܘܩܐ ܙܘܪܒܘܩܐ سرفوج. — ܙܘܪܒܘܩܐ ܕܡܪܥܐ Bar Bahlul 1683,3, auch ܙܪܒܘܩܐ 1680 Z. 9 nebst anderen Entstellungen 1680,6. 1682,23. 1684,3 Note, wird von Bar Srôšowai übersetzt دود القرمز, Kirmiswurm, anderswo قرمز Kirmiz. Aber das ist keine wörtliche Übersetzung, sondern besagt, wie תולעת שני, die Farbe Karmin. Da der Wurm durch ܡܪܥܐ vertreten ist, muß ܙܪܒܘܩܐ auf ein Rot gehen; auch ܣܪܒܘܩܐ Blaue Fliege (s. u.) beruht nicht auf Übertragung von dem Tiere Schildlaus: Coccus ilicis Polonicus etc. s. Schlimmer, Terminologie Medico-Pharmaceutique, Teheran 1874. Pers. armen. Karmir: Lagarde, Armen. Studien 1130, Hübschmann, Armen. Gramm. I p. 167 no. 309. Ritter, Erdkunde 11,510; 10,459. Lied des Bardaqnânâ bei BB 1680,13: ܬܫܒܚܐ ܕܙܗܐ ܚܣܘܗ ܠܙܪܒܘܩܐ (so lies:)

[1] sârûq bedeutete etymologisch vielleicht ‚capitolium', vgl. πολίων κάρηνα, Ilias. Horn, Pers. Et. No. 690. 726, Hübschmann, Armen. Etym. p. 236 No. 572 p. 489 No. 361.

Wein, der karminrot aussieht. سرفوج gibt nach Vullers das Ferhengi-Šuʿûrî aus al-maġmaʿ [= Maǵmaʿ ul-Furs des Surûrî] mit der Bedeutung لك Lak, als rote Farbe und als Klebstoff (Schel-Lak, vgl. Vullers unter لاك) rötliches Gummiharz, infolge von Insektenstichen in Indien auf Ficus religiosa u. A., s. Karabacek, Ueber einige Benennungen mittelalterlicher Gewebe I Wien 1882 p. 35f.

Die wahrscheinlichste Etymologie von ܣܪܒܘܓܐ und ܙܪܘܦܐ ist von persisch srub oder srûf, usrub, usruf = Blei, vgl. Horn No. 728 mit der Endung ûq (ûg); ܣ ward ܙ wegen ܦ. Sarbûk war darnach Bleihyperoxyd d. h. unechter Zinnober wie ܓܢܒܪܐ = κιννάβαρι. Die Vieldeutigkeit dieses griechischen Wortes gibt ein Beispiel für die Übertragungen von Stoffnamen. Das Bleioxydrot spielt besonders in der Gewebefärberei eine Rolle, wie sein anderer Name Syricum, woraus סריקון (v. 66) und pers. سِرِنج entstanden, beweist: vgl. Karabacek a. a. O. p. 8. Die Farbe der Bleiprodukte wechselt von Schwarz bis Rotgelb nach den Verbindungen des Bleies und dem Grade seiner Erhitzung, s. Hille, ZDMG 5,240f. Daher hat sarbûk rot dieselbe von Lagarde, Semitica 1,66 entdeckte Etymologie wie eine grauschwarze, blaugraue Farbe = כחל d. h. kuḥl el-ḥaǵar, entsprechend dem pers. سرمة سوخته surme soḫte und سُرْمَئِى surma'î, in מסרבקן עיינין Targ. Is 3,16 vgl. neusyr. ܣܘܪܡܚ P. Sm. 2586. ܣܪܒܘܦܐ ذُبَّان ازرق „Blaue Fliege" im Lexicon Adlerianum ist nach der Beschreibung im Muhîṭ (Dozy, Suppl.) Sarcophaga mortuorum L. mit stahlblauem Leib. מסרבקן bedeutet also „sie färbten schwarz", obgleich seine Vorlage, wenn man sie einmal nach der Buchstabenklaubung falsch deutet, משקרות „sie schminkten rot" erfordert, wie wirklich die Pesikta ed. Buber 132a (s. Bacher ZDMG 28,56n) hat: שהיו סוקרות עיניהן בסיקרא. Denn סיקרא ist eine Mennigart zu ܣܩܪܬܐ φῦκος Sap. Salom 13,14 = ששר = شَقِرَة zu أشقر; Mit Mennig wie mit pers. lâk schminkte man zwar die Haut (Blümner, Technologie: 4,480,2. 495), aber nicht die Augen; denn an Heilzwecke wie an das heutige aus Quecksilber abgeleitete unguentum praecipitatum flavum et rubrum ist nicht gedacht: Apoc Joh 3,18 سُرْمَة سليمان. (משקרות עינים muß eine Gebärde sein = schielend, mit stechenden Augen ansehend).

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

IV.

Die Hochzeit der Seele.

Act. Ap. ed. Wright ܩܥܗ; ed. Bonnet p. 109.

Wenn das Lied auch gnostischen Ursprungs ist, so fragt sich doch, wie viel von diesem der ursprüngliche Ausdruck verriet. Die folgenden Bemerkungen zeigen, daß der Syrer sich weniger gnostisch ausdrückt, als der griechische Text unterstellt. Dessen Verfasser war Gnostiker und hat nach seinem Verstande frei übersetzt und ausgelegt. Auch kann es sein, daß Randglossen die Allegorien gnostisch auslegten, richtig oder falsch. Außerdem verändern erzählende Schriften ihren Ausdruck von Hand zu Hand leicht.

In der Form treten durchweg parallele Verspaare hervor, Vierzeiler lassen sich nicht überall ohne Gewalt herstellen.

Auch gnostisch genommen verträgt die Braut und Hochzeit leichter die Beziehung auf jede christliche Seele, die Christus sich vermählt, als auf Achamoth oder die Kirche, außerdem empfiehlt diese Deutung der Zusammenhang mit der Erzählung. Von ‚Weisheit' ist in dem Liede nicht die Rede, da der Schluß nicht zu seinem Gegenstand gehört, nur von Lichtnatur, Wahrheit, Wahrhaftigkeit, Erlösung und seligem Leben. Die Erlösung der Pistis Sophia durch Christus im gleichnamigen Buche gibt ein recht anderes Bild p. 12. 14. 30. 71. 74. 75.

Thilo's Auslegung zu den Acta S. Thomae 1823, außerdem Lipsius, die apokryphen Apostelgeschichten 1883 Bd. 1 sind in den Anmerkungen vorausgesetzt, obgleich diese nicht auf ihnen fußen.

1 ܟܠܬܝ ܗܝ ܒܪܬ ܢܘܗܪܐ ms. ܟܠܬ ܒܪܐ. Meine Braut ist eine Tochter des Lichts. „Meine" d. h. die ich, Thomas, als Paranymphe im Sinn habe, — auch mit Beziehung auf die Erzählung.	Ἡ κόρη τοῦ φωτὸς θυγάτηρ
2 ܙܝܘܐ ܕܡܠܟܐ ܐܝܬ ܠܗ = kavaêm ḫvarenô des Avesta. Sie hat den Glorienschein der Könige. Vgl. Iren. adv. haer. 2,19,7.	ᾗ ἔνεστι καὶ ἔγκειται τὸ ἀπαύγασμα τῶν βασιλέων G wie oft gibt mehrere Wörter für ein syrisches.
3 ܓܐܝܐ ܗܘ ܘܪܓܝܓ ܚܙܘܗ m. ohne ܗܘ, das älter. Stolz und reizend ist ihr Anblick,	τὸ γαυρὸν καὶ ἐπιτερπὲς ταύτης τὸ θέαμα, τὸ γαυρὸν epith. zu ἀπαύγασμα alswie ܓܐܝܐ.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

4 ܦܐܝܐ ܘܡܨܒܬܐ ܒܟܠܗ ܛܒ
m. ܦܐܝܐ ܘܡܨܒܬܐ ܒܟܠܗ ܒܥܒܕ ܛܒ . . . . Syr. „mit lauter guter Arbeit“
fein und mit lauter Schöne geschmückt;

5 ܠܒܘܫܝܗ̇ ܠܦܩܥܐ ܕܡܝܢ
ihre Kleider gleichen Knospen,

6 ܕܢܨܝܚ ܘܒܣܝܡ ܪܝܚܗܘܢ
deren Geruch duftig und angenehm ist;

7 ܒܩܪܩܦܬܗ̇ ܫܪܐ ܡܠܟܐ
m. ܒܪܝܫܗ̇ gegen Metrum.

8 ܘܣܐܪ ܠܩܝܡܬܗ̇ ܠܬܚܬ. [m. ܠܩܝܡܘܬܗܘܢ].
auf ihrem Scheitel ruht der König und ernährt ihre ‚Säule‘ unten.
die ‚Säule‘ ist nicht nur die den Kopf tragende Hals- und Wirbelsäule [ܩܘܡܬܐ ܕܦܓܪܐ Payne-Smith] mit den Beinen, sondern der ganze übrige Körper. Bei Brandt, Mandäische Religion p. 36 heißt im Genza r. 102,10 die starre Körpersäule עצטונא Adams so, bevor die Seele in ihn eintrat. Ev. wäre ܠܗܕܡܝܗ̇ „ihre Glieder“ zu vermuten.

Denn das Kleiderparfüm führt auf das hier mit ‚König‘ gemeinte Salböl, als Vertreter des Pneuma bei der Königskrönung des Christus, dann desselben bei seiner Taufe im Jordan. Das Chrisma daher bei (unmittelbar nach) der Taufe der Gnostiker (wie in diesen Akten s. Thilo p. 162ff. 176. 177) und der Mandäer (Brandt, Rel. p. 103. Mand. Schriften p. 67. 71) steht wie bei einigen Markosiern (Iren. adv. haer. 1,21,4) u. in Pistis Sophia (Anhänger d.

φαιδρῷ κάλλει καταυγάζουσα, frei übersetzt.

ἧς τὰ ἐνδύματα ἔοικεν ἐαρινοῖς ἄνθεσιν
ἐαρινοῖς ἀ. = Knospen.

ἀποφορὰ δὲ εὐωδίας ἐξ αὐτῶν διαδίδοται
D. h. die Kleider der Braut haben Blumenmuster und diese Blumen duften wie lebende, weil das Kleid parfümiert ist.

καὶ ἐν τῇ κορυφῇ ἵδρυται ὁ βασιλεύς,

τρέφων τῇ ἑαυτοῦ ἀμβροσίᾳ τοὺς ἐπ' αὐτὸν ἱδρυμένους·
τῇ ἑαυτοῦ ἀμβροσίᾳ ist (falsche) Erklärung, paßt zu Wasser nicht, kaum auf Öl; wohl Christus auf Brot. — Dann Text verdorben? τοὺς ὑπ' αὐτὸν δυομένους ܠܩܝܡܬܗܘܢ?

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Barbelo) über dem Taufwasser: Pistis Sophia ed. Schwartze p. 124,22 βαπτίcουcιν eos unctione πνευματικῇ 183,18. 16 χρῖcμα πνευματικόν (d.h. des Μέcον-Äthers) 205,12. 236,1—3. Da Christus (gnostisch oder anders) gemeint ist, zugleich Brot und Wasser des Lebens, so kann ‚ernährt' von ihm wie vom Öl wohl gesagt werden, zumal geistlich, vgl. Pistis Sophia p. 84f. Bei der irdischen Braut ist auch an Salböl, vgl. Ps 133,2, gedacht, nicht an einen Glorienschein = Brautkranz, der schon Vers 2 da war. Daher ist hier an den Lichtkranz, den der Erlöser Christus der Pistis Sophia 74,13 aufs Haupt setzt, nicht gedacht. Der jetzige Syrer las vielleicht ܠܡܥܡܘܪܘܗܝ und verstand: Christus läßt sich auf das Haupt der Mitglieder der Kirche nieder und nährt mit dem Wasser des Geistes seine unter ihm stehenden Täuflinge. ܠܥܡܘܪܘܗܝ ܠܬܚܬ kann nicht heißen „die unter ihm weilen" (Lipsius); möglich, wenn auch nicht gut, wäre ܠܥܡܘܪܗ „den Einwohner der Braut", nämlich den pneumatischen Lichtfunken, der in jeder Psyche von Anbeginn steckt und durch Hinzutritt des Lichtes Christi verstärkt und erlöst wird: So Pistis Sophia 95,30. 36,29. 185,23. 214,19 u. oft.

ܩܘܫܬܐ ܒܪܝܫܗ ܣܝܡܐ 9 ἔγκειται δὲ ταύτης τῇ κεφαλῇ ἀλήθεια,
ܚܕܘܬܐ ܒܪ̈ܓܠܝܗ ܡܚܘܝܐ 10 χαρὰν δὲ τοῖς ποσὶν αὐτῆς ἐμφαίνει.

Sie setzt Wahrhaftigkeit auf ihr Haupt u. wirbelt die Freude auf in ihren Füßen.

Wie einen Kranz setzt sie sich die wahre Erkenntnis der christlichen Religion auf; die Seligkeit derselben

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

bewegt ihren Körper bis in die Fußspitzen, an deren Tanz man sieht, daß sie sich freut: daher ἐμφαίνει ‚macht sichtbar'.

ܩܘܫܬܐ ist auch die subjektive Empfindung der Wahrheit, wahrhafter Glaube, Treue, Wahrhaftigkeit, wie כושטא bei den Mandäern, (s. Brandt, Rel. § 63, Mand. Schriften p. 6), gnostisch als Lichtausstrahlung gedacht. כושטא ist von den Palästinern her קשוט = אמת eingeführt neben ܫܪܪܐ, das sie nicht haben. Die Taufformel der Markosier bei Iren. c. haer. 1,21,3 βασεμα, χαμοσση, βααιανορα, μισταδια ρουαδα κουστα βαβοφορ καλαχθει darf man wohl lesen: βασεμ αχαμοθ σιβα.αια, νορα μισταδια, ρουα δα κουστα βοφορκαλαχ θεη בשם חכמות צבע חיא נהורא משתדיא רוחא דקושטא בפרקנך תהי. Im Namen der Achamoth, tauche unter! Das Leben, das Licht, welches ausgeworfen wird, (προβαλλόμενον ausgestrahlt von oben), der Geist der Wahrheit möge bei deiner Erlösung sein! Das Verbum ist auf das letzte Subjekt f. construiert. — Oder auch: Tauche unter (du) Lebender, (du) Licht, das ausgestrahlt wird etc. Der Dialekt ist ein palästinisches Aramäisch, wie in משוניא כושטא der Ort (von der Erde) entferntester Wahrheit: ein palästinisches Pual.

11 ܦܘܡܗ ܦܬܝܚ ܘܝܐܐ ܠܗ܂ — ἧς τὸ στόμα ἀνέῳκται καὶ πρεπόντως.

12 ܕܟܠ ܬܫܒ̈ܚܢ ܒܗ ܐܡܪܐ — fehlt griechisch.

Ihr Mund ist geöffnet, und das steht ihr wohl an, da sie lauter Loblieder mit ihm spricht. Sie singt lauter heil. Lieder, keine der ird. Hochzeitslieder.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

13 ܬܪ̈ܥܣܪ ܫܠܝܚܘܗܝ ܕܒܪܐ.
14 ܘܫܒ̈ܥܝܢ ܘܬܪܝܢ ܒܗ ܪ̈ܥܡܝܢ

die 12 Apostel des Sohnes und 72 erdonnern in ihr (l. ihm, dem Mund). — Der Syrer verstand vielleicht: die Worte der Apostel erschallen, durch den Mund der Kirchenmitglieder wiederholt. Von den 32 des G ist 2 übrig geblieben; denn der Apostel sind 70: Luc 10,1 Salomon Basr. ed. Budge p. 113. Die Zahl 32 muß sich zunächst, wie Thilo schon hervorhob, auf die Zähne beziehn. Was und wie mit diesen verglichen wurde, ist nicht mehr auszumachen. Da ܫܢܐ Fem. ist, so deutet der pl. m. beim Syrer wie Gr. auf ein masc. Subjekt, welches die Äonen gewesen sein könnten. Denn bei den Valentinianern tritt zu den 30 Äonen des Pleroma noch Christos und das Hagion pneuma als μεταγενεστέρα τῶν Αἰώνων γένεσις (Iren. c. haer. 1,3,1. 2,19,9. 1,2,5 vgl. Hilgenfeld Ketzergesch. 351f.) zusammen 32. Also z. B.:

ܒܫܢ̈ܝܗ̇ ܥܠܡ̈ܐ ܕܟ̈ܝܐ
ܬܠܬܝܢ ܘܬܪܝܢ ܪ̈ܥܡܝܢ

„in ihren Zähnen ertönen 32 reine Äonen", denn die Loblieder emanieren aus ihnen, so in Pistis Sophia wie bei Manichäern der cτῦλοc τῆc δόξηc.

15 ܠܫܢܗ̇ ܐܝܟ ܬܪܥܐ.
16 ܕܡܪܝܡ ܘܥܐܠ ܟܗܢܐ

Ihre Zunge ist der Vorhang der Tür, den der Priester aufhebt und eintritt.

Vers 16 folgt Hebr 9,7. 12. 26. 28. 6,19 vgl. Marc 15,38. Christus hebt

τριάκοντα καὶ δύο εἰcὶν οἱ ταύτην ὑμνολογοῦντες· übersetzt Vers 14. Das Aktiv ist falsch.

Bei Brandt, Mand. Schriften p. 17 l. Z.; p. 57: Die Könige der ‚Lichterde' sind voller Lobpreis und stehn und preisen den Lichtkönig ארקא דנהורא = ἡ γῆ τοῦ φωτόc Pistis Sophia 119,12ff. 24 = θηcαυρὸc τοῦ φωτόc (121,2) 120,1 niedriger als der τόποc κληρονομίαc. — ἧc ἡ γλῶττα παραπετάcματι ἔοικεν τῆc θύραc ὃ ἐκτινάccεται τοῖc εἰcιοῦcιν.

Zu lesen ἱεροῖc für τοῖc?

Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610 Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

das καταπέτασμα zum Allerheiligsten empor. In Pistis Sophia werden alle Räume des Lichtes abgestufter Reinheit durch καταπετάσματα vor den πύλαι geschieden, die von außen und unten gesehen, wie hylisch trübende Brillen wirken (117,29ff.), welche die zu ihrem Ursprung zurückstrebende Seele der Menschen, der Pistis Sophia u.s.w., durch Lobpreisungen, die durch die Namen des höchsten Lichtes, die sie enthalten, läuternde Kraft haben (Pistis Sophia 36,10, d.h.) durchdringt, sofern ihr Licht die Klarheit hinter dem höheren καταπέτασμα erreicht. Pistis Sophia 16,20. 24. 30,26. 31,18f. 36,10. Es singt auch ἡ δύναμις εἰλικρινὴς τοῦ φωτός 74,25. Die Zunge prüft die Speisen, die τροφὰς κόσμου auf ihren Lichtgehalt: sie scheidet zwischen geistigem und stofflichem Brot, also die Lichtgrade wie der Türvorhang. „Vorhang" als Lichtscheide s. Brandt, Mand. Rel. 53 Mitte.

17 ܡܕܪܓܬܗ ܕܪܓܝܢ ܕܪܓܝܢ
18 ܕܐܪܕܝܠܐ ܩܕܡܐ ܒܢܝܗܝ

m. ܩܕܡܝܐ.

Ihr Nacken (Wirbelsäule) ist ein Stufenbau, den der erste Baumeister gebaut hat.

Die Kirchengemeinde θεοῦ (als des ersten Baumeisters) οἰκοδομὴ 1 Kor 3,9. 14,5. 12 Paulus wie jedes Mitglied sonst ist wie ἀρχιτέκτων 1 Kor 3,10, der gemeinsame Grund Christus. Den Hals reckt jede Christin himmelwärts empor, höher, immer höher. Jede gelangt nur stufenweise die Lichttreppe aufwärts, nicht nur die Weisheit.

ἧς ὁ αὐχὴν εἰς τύπον βαθμῶν ἔγκειται
ὧν ὁ πρῶτος δημιουργὸς ἐδημιούργησεν.

ὧν, der Sing. im Syr. geht auf die Treppe κατὰ σύνεσιν.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

19 ܐܝ̈ܕܝܗ̇ ܕܝܢ ܬܪ̈ܬܝܗܝܢ

ms. ohne ܕܝܢ.

20 ܠܐܬܪܐ ܕܚ̈ܝܐ ܡܚܘܝܢ

Ihre beiden Hände aber verkünden den Ort der Lebendigen.

„verkünden" = κηρύccοντες scheint ursprünglich. Der Grieche erläutert „zeigen an und stellen dar", also wie v. 15. 17. Die Hände sprechen aus was sie bedeuten; nicht als Gebärde: ‚weisen empor zu', nicht ܡܪܡܙܝܢ oder ܡܚܘܝܢ; sondern nach Vers 21, nämlich = die guten Werke beider Hände bedeuten das ewige Leben der Christin: ὁcίουc χεῖραc 1 Tim 2,8; vgl. Jac 4,8. Act 2,23. Besonders Matth 18,8. Also die Hände erwerben den Himmel wie die Finger v. 21.

ܐܬܪܐ ܕܚ̈ܝܐ, so katholisch wie gnostisch für die κληρονομία τοῦ Χριcτοῦ. Αἰώνων ist falsche Auslegung und χόρον verderbt.

αἱ δὲ δύο αὐτῆc χεῖρεc

cημαίνουcιν καὶ ὑποδεικνύουcιν τὸν χῶρον τῶν εὐδαιμόνων αἰώνων κηρύccοντεc.

ms. τὸν χορὸν.

Bei χορὸν dachte G. an die Freudentänze der Seligen, vgl. 45b und den קאליל סיניא, ihren gedankenschnellen Reigen, Brandt, Mand. Schrift. 17. 20.

21 ܘܨܒ̈ܥܬܐ ܕܪ̈ܓܠܝܗ̇

ms. ܘܨܒܥܬܐ ܕܪܓܠܗ̇ gegen Metrum.

22 ܬܪ̈ܥܝ ܫܡ̈ܝܐ ܦܬܚܢ ܠܗ̇ oder ܦܬܚܢ

m. ܬܪܥܐ ܕܫܡܝܐ ܦܬܚܝܢ.

ܡܕܝܢܬܐ für ܫܡܝܐ einzusetzen ist nicht grade nötig, aber neben dem ܐܬܪܐ ܕܚܝܐ paßt מדינאת הייא mit ihrem König (des Lichts) Brandt, Mand. Rel. § 20. Mand. Schriften 9. 11. 12. 13. 16. Die Vorstellung nach Matth 5,35, abgesehen von Apoc Joh. Πόλιc in Pistis Sophia, synonym mit κληρονομία, in der Mitte des höchsten Pleroma: 36,19—21 τόποc κληρονομίαc ad instar πόλεωc 126,24 vgl. πύλη ζωῆc 183,21. Die zwei Verse 21 22 überschreiten aber die vierzeilige Strophe (s. Lipsius). (Es ginge: ܬܪ̈ܥܝܗ̇ ܫܡ̈ܝܐ ܦܬܚܝܢ bezw.

οἱ δὲ δάκτυλοι αὐτῆc

τὰc πύλαc τῆc πόλεωc ὑποιγνύουcιν oder ἀνοιγνύουcιν.

ms. falsch ὑποδεικνύουcιν aus 20. Die Finger tun gute Werke. τῆc πόλεωc ist vielleicht unursprüngliche Auslegung des gnostischen Griechen.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

ܡܫܝܚܬܐ), aber auch 23—27 sind Fünfzeiler.

23 ܕܓܢܘܢܗ̇ ܢܗܝܪ ܗܘ

m. ohne ܗܘ; ܢܗܝܪܐ unnötig.

Ihr Brautgemach ist helle —
wie das irdische von Kerzenlicht oder Fackeln,

24 ܘܪܝܚܐ ܕܦܘܪܩܢܐ ܡܠܐ

und vom Duft der Erlösung erfüllt.

ܦܘܪܩܢܐ, auch ein gnostischer Begriff s. zu v. 10 p. 298. Ursprünglichere Lesart als die Worte des Griechen, die der Symbolik ermangeln, und im Einklang mit der Art der späteren Verse wie der früheren, auch bei G. 9. 10. 11.

25 ܩܛܪܐ ܒܓܘܗ̇ ܣܝܡܝܢ

m. ܒܓܘܗ falsch.

Weihrauch ist in seiner Mitte aufgestellt

26 ܚܘܒܐ ܘܗܝܡܢܘܬܐ

(bestehend) aus Liebe und Glauben

Schon wegen 1 Kor 13,13 sind Glaube, Liebe, Hoffnung auch gnostisch Iren. adv. haeres 1,1,2 Hilgenfeld, Ketzerg. p. 310 Note 523. Vgl. Brandt, Mand. Rel. § 34,1 u. a.

23 ἧς ὁ παςτὸς φωτεινός,

24 ἀποφορὰν ὀποβαλςάμου καὶ παντὸς ἀρώματος διαπνέων

m. ἀπὸ βαλςάμου. Er las kaum ܐܦܘܪܣܡܐ. καὶ παντὸς verrät sich als Ausdeutung von ܡܠܐ, nach der Art in den folgenden Versen.

25 ἀναδιδούς τε ὀςμὴν ἡδεῖαν

G. faßte ܩܛܪܐ als Rauchwerk [aus πυρεῖον entstanden, μ wegen π] und verstand ܣܝܡܝܢ.

26 cμύρνηc τε καὶ φύλλου

Das A.T. und N.T. insonderheit Christus legen Wert auf Wohlgerüche (χρῖcμα), welche auch die westlichen Gnostiker nach ihrem dualistischen Schema aus dem Licht ableiten und dem hylischen Gestank gegenüberstellen: Thilo p. 141. Pistis Sophia 211,10. Je mehr ostwärts nach Persien hin, desto mehr: vgl. ‚Duft des Lichts riechen' und vieles andere. Brandt, Mandäische Schriften p. 113. 114f. p. 22,6; 18,4. G. — vielleicht nicht der Übersetzer, sondern der spätere Bearbeiter — finden Gefallen daran, sich die himmlische Brautkammer etwa wie eine gnostische (markosische: Iren. 1,21,3 vgl. 1,13,3; 1,21,4. νυμφών) Kirche oder sinnlich wie eine irdische Brautkammer auszumalen.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

27 ܘܣܒܪܐ ܘܟܠܗ ܡܒܣܡ

ms. nur ܠܟܘܠ; oder l. ܟܠܗ̇.

und (aus) Hoffnung, und macht alles (das ganze Gemach) wohlriechend.

G. verstand ܣܒܪܐ als ܙܒܪܐ, wofür ܣܒܪܐ geschrieben steht in: Aḥiḳar by Conybeare 1898 p. ܟܐ Note.

28 ܦܫ ܠܓܘܗ ܙܪܝܥ ܒܗ ܫܪܪܐ

ms. ܒܗ om.

29 ܬܪ̈ܥܝܗ ܒܩܘܫܬܐ ܡܨܒܬܝܢ

ms. ܬܪ̈ܥܝܗ̇ auf die Braut.

Drinnen ist Wahrheit in ihm ausgestreut; seine Türen sind mit Wahrhaftigkeit geschmückt.

Der Syrer denkt folgerichtig für seine Braut Christi in spe d. h. jede Christin an die himmlische Brautkammer, gnostisch wie katholisch. Η ἄνω ἐκκληςία paßt auch.

30 ܫܘܫܒܝܢܝܗ̇ ܚܕܝܪܝܢ ܠܗ̇

Ihre Brautführer umgeben sie,

31 ܟܠܗܘܢ ܕܗ̇ܝ ܙܡܝܢܬ

alle die sie geladen hat.

Nach Matth 22,10. „Geladen" deutet nicht notwendig auf die Kirche oder Achamoth — Einlader im geistlichen Sinne ist Christus, aber auch die Führer des Bräutigams werden der Braut zugeschrieben — sondern geht bildlich

καὶ ἀνθέων παμπόλλων ἡδυπνόων,

(abhängig von ὀcμήν 25). Var. D. ἀνθέων πάμπολλα ἡδύπνοα. παμπόλλων ἡδυπνόων entsprang aus ܕܒܣ̈ܡܐ wollte man nach G. syrisch übersetzen 26 und hier z. B. ܘܡܓܗܪܐ ܠܟܠܗ ܡܒܣܡ schreiben, träfe dies seine Worte nicht.

ὑπέςτρωντο δὲ ἐντὸς μυρςίναι,

ms. v. 28 vor v. 27.

αἱ δὲ κλιςίαδες ἐν καλάμοις κεκόςμηνται.

m. κλειςτάδες etc., Thilo κλιςιάδες.

Inwendig aber sind ausgestreut Myrthenzweige, die Pforten sind mit Schilfrohr geschmückt.

μυρςίναι wie κάλαμοι schmücken wie ein irdisches Brautgemach: ein ܡܢ ܠܓܘܗ ܣܡܝܡܝܢ ܐܣܐ lag nicht vor. S. zu 24. Auch hat Übersetzer nicht an ܫܓܕܐ wilde Mandel oder das Räucherharz ܡܣܛܟܐ gedacht; obgleich Gott-Vater auch als Mandelbaum vorgestellt wird, aus dem der Sohn Mandel entspringt Hippol. Phil. V 9 p. 117. Hilgenfeld, Ketzergesch. p. 254 Note 415. — Vgl. Acta Thom p. 107,11. Thomas κλάδον δὲ καλάμου ἔλαβεν ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ καὶ κατεῖχεν. Andrerseits Apoc Jo 11,1 Rohrmeßstab.

περιεςτοιχιςμένην δὲ αὐτὴν ἔχουςιν οἱ ταύτης νυμφίοι.

Doppelübersetzung: 1. ὧν ὁ ἀριθμὸς ἕβδομός ἐςτιν = „alle welche sie 7 zählte" = ܐܡܢܝܬ, im Stile der Anhänger des Markos und der Barbelo (Pistis Sophia). 2. ܐܨܒܝܬ οὓς αὐτὴ ἐξελέξατο. Die Sieben neben den Zwölfen fließen zuletzt aus Act 6,3. 21,8, werden bei den Gnostikern als Planeten und

Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF CALIFORNIA

auf eine jede Christenseele, die sich von Jesu Jüngern u. s. w. leiten läßt, auch gnostisch.

Zodia nicht bloß im Stereoma-Heimarmene gefunden, sondern haben auch noch platonische Idealbilder in den reineren Lichträumen: dem Μέcov (Äther) und dem Pleroma etc. (Pistis Sophia). Die zwölf Jünger Jesu haben ihr Urbild im Äther-Μέcov bei der παρθένοc τοῦ φωτόc (entsprechend der Jungfrau-Gottesmutter) als deren 12 Diakone und dieselbe hat 7 παρθένοι τοῦ φωτόc als Dienerinnen der Vorsteherin der Mitte-Lichttaufe: Pistis Sophia 123,26; 30. 136,7. 183,14. 205.

32 ܘܫܘܫܒܝܢ̈ܬܗ [ܥܡܗܘܢ]

m. + ܡܬܥܠܬܐ gegen Metrum.

αἱ δὲ ταύτηc παράνυμφοί εἰcιν ἑπτά (nach v. 31).

33 ܩܕܡܝܗ̇ ܫܘܒܚܐ ܡ̈ܡܠܠܢ

und ihre Brautjungfrauen [mit ihnen, oder dgl.] sprechen (= singen אמר) vor ihr Lobpreis.

αἳ ἔμπροcθεν αὐτῆc χορεύουcιν,

Reigen tanzen = in Chören singen, altgriechisch, ist eine Verweltlichung von G., er las nicht ܡܫܡ̈ܫܢ u. dgl.

34 ܡܫܡܫܝܢ ܩܕܡܝܗ̇ ܚܝ̈ܐ

Vor ihr dienen Lebendige

δώδεκα δέ εἰcιν τὸν ἀριθμὸν οἱ ἔμπροcθεν αὐτῆc ὑπηρετοῦντεc καὶ αὐτῇ ὑποκείμενοι,

Letzteres Doppelübersetzung, oder wenn mit R καὶ αὐτῇ ὑπομένουcι zu lesen ist, aus 35.

35 ܘܚܝܪܝܢ ܠܚܬܢܗܘܢ ܕܢܐܬܐ

und schauen aus, daß ihr Bräutigam komme.

Nach Matth 25,1.6 Vor ihren Augen leben nach ihrem Beispiel geistlich die Mitchristinnen der reiferen (früher verheirateten, vollendeten) Christenseele und hoffen auch auf ihre Hochzeit. Nach der Lehre der Valentinianer werden die Seelen mit dem geistlichen Samen der Achamoth auf der Hochzeit der A. mit dem Heiland an Engel des Heilands verheiratet.

τὸν cκοπὸν καὶ τὸ θέαμα (doppelt!) εἰc τὸν νυμφίον ἔχοντεc,

Auch G nimmt seinen Standpunkt, wie S in der Zeit dieses Lebens und sieht auf die cυντέλεια τῶν αἰώνων Pistis Sophia 120,31. 121,4. Daher passen seine 7 und 12 nicht als Vertreter zu bekehrender Planeten und Sternbilderarchonten. Denn warum sollten die 7 als υἱοὶ τοῦ νυμφῶνοc den Vortritt vor den 12 haben? Denkt man aber die 7 im Pleroma, so langt der von unten kommende

6. 12. 1903.

Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google
Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Iren. adv. haer. 1,7,1. 5. Das paßt hier nicht.

bekehrende Christos bei ihnen später an als bei den Planeten. Vielmehr hat G den Unterschied des S. zwischen Brautführern und gewöhnlichen Christen übersehen.

36 ܘܢܗܘܢ ܒܫܘܒܚܗ ܕܢܗܪܘܢ

ܕܢܗܘܢ = ܘܢܗܘܢ damit sie durch seine Herrlichkeit erleuchtet werden

ἵνα διὰ τοῦ θεάματος αὐτοῦ φωτισθῶσιν

G las vielleicht ܒܚܙܘܗ ‚durch seinen Anblick', oder ܒܚܙܘܗ (v. 3), aber ܒܫܘܒܚܗ ist nach Apoc. 18,1. 21,23 gut.

37 ܥܡܗ ܒܡܠܟܘܬܗ ܢܥܠܘܢ

ms. ܘܢܗܘܘܢ ܒܡܠܟܘܬܐ.

καὶ εἰς τὸν αἰῶνα σὺν αὐτῷ ἔσονται

38 ܕܠܥܠܡ ܠܐ ܥܒܪܐ

[ms. + ܠܥܠܡܝܢ]

und in sein Königreich mit ihm gelangen, das niemals vergeht;

Nach 2 Petri 1,11. Hebr 12,28.

εἰς ἐκείνην τὴν χαρὰν τὴν αἰώνιον

G ܒܚܕܘܬܗ nach Matth 25,23, aber ewige Freude ist nicht biblisch; nur weil χαρά = βασιλεία vorausgesetzt ist.

39 ܘܢܗܘܘܢ ܒܡܫܬܘܬܐ ܕܬܡܢ

ms. ܒܡܫܬܘܬܐ fraglich; γάμος N. T. nur bildlich. — ܕܬܡܢ, unwahrscheinlich.

καὶ ἔσονται ἐν τῷ γάμῳ ἐκείνῳ

γάμῳ, G Verweltlichung?

40 ܠܗ ܙܕܝܩܐ ܡܬܟܢܫܝܢ

1 ms. ܡܠܗܘܢ. 2 ms. ܡܬܟܢܫܝܢ.

und zu dem Feste gelangen, wohin alle Gerechten zusammen kommen werden

ἀνάστασις δικαίων Luk 14,14 τὰ δικαιώματα τῶν ἁγίων Apoc 19,8. So konnte auch ein Gnostiker sagen, wenn auch die Gnosis der Gerechtigkeit vorangeht: Pistis Sophia 137f. 219,30. 221,4. Dagegen 165,4.

ἐν ᾧ οἱ μεγιστᾶνες συναθροίζονται,

μεγιστᾶνες Verweltlichung, nicht ܪܘܪܒܢܐ, was allenfalls auf die Äonen, nicht auf menschliche κληρονόμοι paßt. Vgl. αἰώνιοι 41.

41 ܘܢܗܘܘܢ ܒܒܣܝܡܘܬܐ

und in die Wonne gelangen,

καὶ παραμενοῦσιν τῇ εὐωχίᾳ

42 ܕܒܗ ܡܫܬܘܝܢ ܟܠܚܕ

in welche sie einzeln eintreten werden;

Der Grundsatz Matth 16,27 u. s. w., daß jede Seele einzeln gerichtet wird und daß die Individualität im Pleroma bleibt, ist auch gnostisch: Pistis Sophia 124,30. 125,12. 128,16f. 129,2. 146.

ἧς οἱ αἰώνιοι καταξιοῦνται.

αἰώνιοι ܡܫܬܘܝܢ? οἱ καταξιωθέντες τοῦ αἰῶνος ἐκείνου Luk 20,35. 2 Thess 1,5. G's freie Erinnerung, ohne so zu lesen. G erkennt hier das Gericht an, welches nicht alle μεγιστᾶνες bestehn.

147,24 Persönlichkeit nach ihrem Horoskop verschieden 217.

43 ܘܢܠܒܫܘܢ ܠܒܘܫܝ ܢܘܗܪܐ.
44 ܘܢܬܥܛܦܘܢ ܫܘܒܚܐ ܕܡܪܗܘܢ

m. ܘܢܬܥܛܦܘܢ ܒܫܘܒܚܐ.

und (damit sie) Lichtanzüge anziehen und die Herrlichkeit ihres Herrn umlegen

Doxahülle ist gnostischer, als was G hat, nicht im N.T., nur δόξης στέφανον 1 Pet 5,4. Heb 2,7.9. Vgl. ἐνδύσασθαι ἀφθαρσίαν 1 Kor 15,53. Zu ‚Herr' vgl. G Vers 47.

καὶ ἐνδύσονται βασιλικὰ ἐνδύματα
καὶ ἀμφιάσονται στολὰς λαμπράς.

versetzt für

καὶ ἐνδύσονται ἐνδύματα λαμπρὰ
καὶ ἀμφιάσονται στολὰς βασιλικάς.

Unnötig: ܐܣܛܠ̈ܐ ܕܡܠܟܘܬܗܘܢ. Der gleichmachende Plural zeigt die Oberflächlichkeit von G: עצטלא דזיוא Brandt, Rel. d. Mand. 220.

45 ܘܢܫܒܚܘܢ ܠܐܒܐ ܚܝܐ

ms. ܘܫ̈.

(und) den lebendigen Vater preisen, Joh 6,57.

καὶ ἐν χαρᾷ καὶ ἀγαλλιάσει ἔσονται ἀμφότεροι, καὶ δοξάσουσι τὸν πατέρα τῶν ὅλων·

Luk 1,13. Matth 5,12. 1 Petr 4,13: Apoc 19,7 χαίρωμεν καὶ ἀγαλλιῶμεν καὶ δώσομεν τὴν δόξαν αὐτῷ (vgl. hier Vers 46) ὅτι ἦλθεν ὁ γάμος τοῦ ἀρνίου κτλ. Wenn „und in Freude und Jubel sein werden", nämlich die Seelen-Bräute Christi, echt ist, so nicht ἀμφότεροι, die 7 und die 12, v. 31.34, denen bei S. Brautführer und Lebendige entsprächen. ἀμφότεροι Christus und seine Bräute? Aber Christus kann hier nicht mitgemeint sein, weil nur die Seelenbräute = Christen danken können mit der Begründung von 47. 48. 46.

46 ܕܩܒܠܘ ܢܘܗܪܐ ܓܐܝܐ.
47 ܘܢܗܪܘ ܒܚܙܘܗ ܕܡܪܗܘܢ

weil sie das prächtige Licht empfangen haben
und erleuchtet worden sind durch den Abglanz ihres Herrn

οὗ τὸ φῶς τὸ γαῦρον ἐδέξαντο
καὶ ἐφωτίσθησαν ἐν τῇ θέᾳ τοῦ δεσπότου αὐτῶν,

θέᾳ ܒܚܙܘܗ? schlecht.

48 ܘܩܒܠܘ ܡܢ ܦܘܪܢܣܗ

ms. ܕܩܒܠܘ.

οὗ τὴν ἀμβροσίαν βρῶσιν ἐδέξαντο

49 ܕܐܦܘܣܝܐ ܡܕܡ ܠܝܬ ܠܗ

μηδὲν ὅλως ἀπουσίαν ἔχουσαν.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

ms. ܡܢ ܡܬܘܡ.

und empfangen haben seine Nahrung, die niemals einen Abgang hat;

ܦܘܪܢܣܐ eigentlich Versorgung, χορηγία, Provision. Ἀπουςία = Excrement hat Ephraem vielleicht der Gnosis des Bardaiṣân entlehnt; denn der Begriff schlägt in die Lehre von den hylischen faeces des Lichts. שפיתא דעכילתא Brandt, Mand. Relig. p. 65,3 zu فضول جهدا? Nach Valentinus bei Clemens Alex. Strom. 3,7,59 p. 538 = Hilgenfeld, Ketzergesch. p. 297: Ἰηcοῦc ... ἤcθιεν καὶ ἔπιεν ἰδίωc, οὐκ ἀποδιδοὺc τὰ βρώματα. Denn Joh 6,27: nur τὴν βρῶcιν ἀπολλυμένην gegenüber μένουcαν. Auf dies Bleiben bezieht sich das zeitliche ܡܬܘܡ vgl. Joh 3,5 ff. Weil ein Teil der eingenommenen Nahrung abgeht, so hält sie nicht vor und man hungert wieder: οὐ μὴ πεινάcῃ Joh 6,35. Apoc 7,16. Luk 6,21.

ἀμβροcίαν ausschmückend: ‚gar keine‘ statt ‚niemals‘ ist falsch übersetzt.

50 ܘܐܫܬܝܘ ܡܢ ܚܝܐ
51 ܕܠܐ ܡܨܠܗܒܝܢ ܘܡܨܗܝܢ ܠܗܘܢ.

vgl. G μὴ — αὐτοῖc ms. + ܠܡܨܠܗܒܘܢ

und (weil) sie vom lebendigen (Wasser) getrunken haben, das sie nicht lechzen und dursten macht.

ܡܢ ist durch 48 und G ἀπό gesichert, vgl. ὁ πίνων ἐκ τοῦ ὕδατοc Joh 4,13. 14. Sonst liegt ܡܝܐ ܚܝܐ nahe, obgleich ܡܝܐ fehlen kann. Zu 51 vgl. Joh 4,14 οὐ μὴ διψήcει. 6,35. Apoc 21,6.

ἔπιον δὲ καὶ ἀπὸ οἴνου τοῦ μὴ δίψαν αὐτοῖc παρέχοντοc καὶ ἐπιθυμίαν.

οἴνου sagt G vielleicht, weil er ܚܝܐ nicht als Wasser, sondern als Leben verstand und dafür ein poetisches Bild herstellen wollte, wenn er nicht etwa 48 ff. auf die Eucharistie bezog, von der nicht die Rede ist. G konnte an den Hochzeitswein, bezw. den neuen den Jüngern versprochenen Wein denken Matth 26,29. Marc 14,25. Luk 22,17. Mit Wein löscht man wohl die Lust, aber nicht den Durst: 51.

52 ܫܒܚܘ ܠܐܒܐ ܡܪܐ

ms. ܘܫܒܚܘ und ܡܪܐ ܕܟܠ.

ἐδόξαcαν δὲ καὶ ὕμνηcαν cὺν τῷ ζῶντι πνεύματι τὸν

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

53 ܘܠܒܪܐ ܝܚܝܕܝܐ

ms. ܕܡܫܚܐ.

54 ܘܐܘܕܘ ܠܪܘܚܐ ܚܟܡܬܗ.

ms. ܘܐܘܕܝܘ.

Preiset den Vater den Herrn und den eingeborenen Sohn und danket dem Geiste als seiner Weisheit.

Das Lied schließt mit einer liturgischen Doxologie. Denn seit v. 35 hängen die Imperfekta der Endzeit vom Warten der Anwärter der Seligkeit ab, insbesondere v. 45 der zukünftige Lobgesang im Himmel, welcher dankt für die Perfekta 46—50; also müßten 52—54 entweder im Konjunktiv oder, wenn Indikativ, im Präsens stehen wie zuletzt 34. 35. Der Grieche fand ܘܐܘܕܝܘ schon vor. πατέρα τῆς ἀληθείας καὶ τὴν μητέρα τῆς σοφίας.

Wie schon die Zusammenlegung von ἐδόξασαν καὶ ὕμνησαν zeigt, ist auf G kein Verlaß. Wegen ܪܘܚܐ mußte allerdings ein ändernder Syrer ܕ dahinter weglassen, denn πνεῦμα σοφίας Eph 1,17 Isaias 11,2 vgl. Act 6,3. — Luk 11,49. 1 Kor 1,24. 1,21 ist vom Geiste als 3ter Person verschieden, aber G kann doch ܘܐܘܕܝܘ ܠܐܠܗܐ ܚܟܡܬܐ vorgefunden haben, wie auch ܠܐܠܗܐ ܚܟܝܡܐ. Zu τὴν μητέρα τῆς σοφίας vgl. σοφία θυγάτηρ Βαρβηλοῦ, der großen Kraft des unsichtbaren Gottes: Pistis Sophia 225,29 vgl. 30,25. und Thilo und Lipsius. — cὺν τῷ ζῶντι πνεύματι, als drittes Objekt, etwa: ܘܫܒܚܘܗܝ ܒܪܘܚܐ ܚܝܬܐ. Wenn dergleichen stand, warum hätte es Syrer verändern sollen? Oder = erfüllt vom lebenden Geiste, mit Hilfe des.. preiset: ähnlich oft in Pistis Sophia 36,30. 103,8. Der Geist ist bei den Gnostikern selten individuell, weit häufiger die Bewegung des Offenbarungslichtes. Woher der Ausdruck τὸ ζῶν πνεῦμα? Im N. T. heißt τὸ πνεῦμα τῆς ζωῆς (Röm 8,2. Apoc Joh 11,11) ζωοποιοῦν Joh 6,63, sofern er ῥήματα = πνεῦμα καὶ ζωή vertritt. Man sagt λόγια ζῶντα Act 7,38 und ζῶν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ Heb 4,12. Τὸ ζῶν πνεῦμα folgt entweder letzterer Analogie oder, als der Mutter beider, dem aramäischen Gebrauch, wornach ܚܝܬܐ lebendige = Lebengebende (Hebamme) ist. Aphraates ܐܕܝ, 1 ܗܝܡܢܐ ܘܐܡܢܐ ܠܐܠܗܐ ܘܠܒܪܗ ܘܠܪܘܚܗ ܚܝܬܐ ܘܩܕܝܫܬܐ

Digitized by Google

Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Ass. Bibl. or. 1,238 سلا سلا. Aus dem aramäischen Westen haben die Manichäer (Archel. et Manet. disp. C. vii ed. Routh, Rel. sacr. 1818. 4 p. 155 vgl. Thilo Act Thom p. 151) den Ausdruck entlehnt. Der gute Vater sendet dem Ersten Menschen, als er im Kampf mit den Archonten der Finsternis zu erliegen droht, als eine zweite Emanation τὸ ζῶν πνεῦμα, welches jenem die Rechte gab und ihn aus der Finsternis emportrug; darnach ordnete er die Welt im guten Sinne. Rûḥ al-ḥajât, Fihrist 329,29. 31. Das scheint in höherer Potenz der Geist, der sich bei der Taufe auf Christus herabgelassen, durch den Christus weiter wirkt. Für die Person dieses Geistes spricht vielleicht die Voranstellung von ζῶν wie in ὁ ζῶν πατήρ Joh 6,57 (anders Röm 7,2). Dann könnte er im Liede des Thomas doch den Sohn vertreten. Vgl. sonst Thilo und Lipsius.

[Abgeschlossen am 27. Nov. 1903].

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Die Blass'sche Hypothese und die Textgeschichte.

Von W. Ernst in Harskirchen (Elsaß).

Im Jahre 1894 hat Friedrich Blaß eine Hypothese aufgestellt, welche das vieldiskutierte Verhältnis zwischen den bisher in der Textkritik allein maßgebenden orientalischen Codd. (ℵ A B) und der im sog. western text (D. d. flor. syr^{p} gig. min 137. sahid etc.) erstandenen occidentalischen und altorientalischen Textgestalt am Hauptdifferenzpunkt, der Apostelgeschichte, endgültig erklären sollte. Blaß meinte, das Geheimnis der Textverschiedenheit zwischen dem western text oder β und dem Majuskeltext oder α ergründet zu haben mit der These, β verhielte sich zu α wie die weitschweifigere stilistisch mangelhaftere Kladde zu der knapper gefaßten stilistisch gefeilten Reinschrift desselben Werkes durch denselben Verfasser. Da aber an der Wiege der neuen Hypothese nicht nur die wissenschaftliche Erkenntnis verschiedener Textgestalten, sondern auch theologisch reaktionäres Interesse als Pathe gestanden hat, so glaubte Blaß, in derselben vornehmlich auf Grund der Textverschiedenheit in 11, 27. 28 einen Beweis für die von der modernen Theologie bestrittene Abfassung der Apostelgeschichte durch den Paulusschüler Lukas gefunden zu haben. Von der Apostelgeschichte hat Blaß seine Forschungen auch auf das Lukasevangelium ausgedehnt und dort dasselbe Verhältnis nur in umgekehrter Form festgestellt, insofern der α-Text des Evangelium die Kladde, der β-Text die Reinschrift des Lukas biete. Doch erhielt hier gleich anfangs seine Hypothese eine Einschränkung. Denn der Textbestand enthüllte an Stellen wie 22, 43. 44; 23, 17. 34a Differenzen zwischen B und den übrigen α-Zeugen und ebenso 24, 51 zwischen ℵ und α, die den Text von B und ℵ als einen nach β divergierenden erscheinen lassen. Deshalb hatte Blaß schon früh den Text der besten α-Zeugen B und ℵ als allerdings der Grundschrift am nächsten stehende aber abkürzende Abschrift gelten lassen. Aber auch für die Apostelgeschichte ist er zu dem Zugeständnis gedrängt worden, daß β

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

und α nur als zwei Abschriften der dahinter liegenden Grundform zu betrachten seien. Bei einer Kritik der Blaß'schen Hypothese wird es sich also nicht mehr um β und α als Kladde und Reinschrift handeln, sondern um das textkritische und vor allem textgeschichtliche Verhältnis der beiden Textformen α und β. Dagegen aber wird jede Auseinandersetzung mit Blaß über diese Frage trotz alles sonstigen Schwankens folgende Punkte bei ihm als feststehend ansehen müssen:

1. Die hinter β und α zurückliegende Grundschrift hat den Paulusschüler Lukas zum Verfasser auf Grund von 11, 27. 28.

2. α und β sind wahrscheinlich von Lukas selbst hergestellte Abschriften, mindestens aber direkte Weiterentwicklung der Grundschrift durch genauere oder ungenauere Abschrift.

3. Deshalb sind α und β zwei in sich geschlossene, aus den Einzelzeugen herstellbare Textformen, die uns einen Rückschluß gestatten auf die Grundform.

4. Von den beiden Abschriften ist für die Apostelgeschichte β die ältere genauere, α die jüngere ungenauere, für das Evangelium Lucae umgekehrt α die ältere genauere, β die jüngere ungenauere.

Als erste Frage wollen wir uns deshalb vorlegen: Sind die Schlüsse, die Blaß aus Act 11, 27. 28 für die Autorschaft des Lukas zieht, berechtigt? Das „wir" in 11, 27. 28 (συνεστραμμένων δὲ ἡμῶν) kann bloß Lukas nach Blaß' Meinung geschrieben haben. Einem spätern Autor könnte eine solche historische Feinheit, selbst wenn er die Tatsache antiochenischer Abstammung des Lukas kannte und sein Werk künstlich als Werk des Paulusschülers Lukas ausgeben wollte, nicht zugetraut werden. Aber das „wir" braucht ja gar nicht als Finesse eines Späteren gefaßt zu werden, wie man das „wir" in den Wirstücken auch nicht als solche betrachten wird. So gut wie dort kann auch 11, 27. 28 das „wir", wie es schon genannt worden ist, eine „Quellenspur" aus dem Tagebuch des Lukas sein. Sie kann vom späteren Redaktor der Apostelgeschichte bei der Niederschrift aufgenommen, später aber samt dem Satzteil in dem sie stand, ausgestoßen worden sein. Jedenfalls ergibt sich, selbst die Echtheit und Ursprünglichkeit von 11, 27. 28 in der β-Form angenommen, aus dieser Stelle nur für den Paulusgenossen und Verfasser des Wirberichts Lukas, daß er Antiochener war und sein Tagebuch bis in jene Zeit zurückreichte, niemals aber ein Anhalt dafür, daß derselbe Lukas Autor der uns vorliegenden Apostelgeschichte war. Außerdem aber hat Harnack den β-Text von 11, 27. 28 angegriffen, ἦν δὲ πολλὴ ἀγαλλίασις als einen der vielfach vorkommenden und für β charakteristi-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

schen ausmalenden Zusätze, das „wir" als dem Zusammenhange fremd nachgewiesen. Und wenn man auch Harnacks Vermutung nicht billigt, daß das ἡμῶν aus αὐτῶν entstanden sei, so läßt es sich um so besser aus einem μαθητῶν erklären. Es ist deshalb nicht rätlich, auf 11, 27. 28 einen solch weittragenden Schluß zu bauen. Das Gleiche gilt von einwandfreien guten Notizen und Daten, die sich in β finden wie 19, 9; 20, 15; 12, 10. Auch sie können bestenfalls nur aus dem Tagebuch des Lukas entnommene (bei 12, 10 ist das sogar recht zweifelhaft) Daten sein.

Nun kämen wir zur zweiten Frage: Können die beiden Textformen α und β als zwei direkte Abschriften derselben Grundform gedacht werden? oder in andern Worten: Lassen sich die Eigentümlichkeiten des β-Textes mit dem übrigen (α) Text sprachlich und sachlich vereinigen? Blaß hat diese Annahme zu beweisen gesucht durch die Identität des Sprachgebrauchs und des Sinnes. Corssen und Gercke haben dagegen Identität des Sprachgebrauchs geleugnet und auf die große Anzahl von Wörtern hingewiesen, welche die Sonderlesarten von β, sowohl den Lukasschriften als auch dem NT im ganzen gegenüber für sich allein haben. So z. B. steht β 10, 24 gegen sonstigen lukanischen Sprachgebrauch περιμένειν absolut (1, 4 nicht absolut gebraucht). προσεγγίζειν ἢ διασαφεῖν 10, 25 sind auch nicht lukanisch; und καταντάω wird 11, 2 β mit dem Dativ statt wie sonst (16, 1; 18, 19, 24; 20, 15; 21, 7; 25, 13; 26, 7 etc.) bei Lukas mit εἰς c. Acc. konstruiert. Auch νοεῖν (16, 10 β) ist nach Blaß selbst nicht lukanisch. Desgleichen finden sich Wörter wie ἐνέργεια (τοῦ θεοῦ) Act 4, 24, διάκρισις 4, 32. βαθμός 12, 10. καταλλάσσομαι 12, 22. ἐπιτυγχάνω 13, 29. μεγάλως 15, 4 etc. sonst nicht bei Lukas, sondern nur in der Briefliteratur vereinzelt. Wörter wie τὸ δειλινόν Act 3, 1. συνεκπορεύεσθαι 3, 11. τύραννος 5, 39. διαλιμπάνω 8, 24. ἀκουστός 11, 1. ἐξανοίγω 12, 16. ἐπιλάμπειν 12, 7. ἀνάλλεσθαι 14, 10. ἐπικράζω 16, 39. διιστορέω 17, 23. ὁμόφυλος 18, 2, καταβοᾶν 18, 13. ἐπιτιθέναι 18, 4. συντεχνίτης 19, 25 etc. sind sowohl den übrigen Lukastexten wie dem NT gegenüber Sondergut der β-Stücke. Dagegen hat β aber auch wieder manche nur im lukanischen Sprachschatz nachweisbare Wörter: ἀντοφθαλμεῖν Act 6, 10 (27, 15 α). ἐπιστηρίζω 11, 2; 20, 7 (u. 14, 22; 15, 32, 41; 18, 23 α). συνχύνω 11, 25 (2, 6; 9, 22 etc. α). ἐκτένεια 12, 5 (26, 7 α). ἀλλόφυλος 13, 19 (10, 28 α). κατάσχεσις 13, 33; 20, 16 (7, 5, 45 α) κολλάομαι 14, 4 (7 mal in α). διισχυρίζομαι 15, 2; Lc 22, 59 (Act 12, 15 α), κατέρχομαι Act 17, 1 (sonst Act 13 mal Evg 2 mal dazu Jac 3, 15). προσποιεῖσθαι 18, 17 (Lc 24, 28 α) ἐπιδημεῖν 18, 27 (nur in

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Acta vorkommend 2, 10; 17, 21 etc.). ἐνιcχύω 19, 20 (Evg 22, 43; Act 9, 19 α). ἀcπάζομαι 20, 1 (21, 6 α). β hat also sehr viel lexikalisches Sondergut, dafür aber auch sehr viel spezifisch lukanisches Sprachmaterial. Überhaupt ist der Sprachgebrauch nie eine sichere Norm. Bei ihm kann Zufall oder, wenn der Autor in Zwischenräumen geschrieben und korrigiert hat, andere Lektüre sprachlich von Einfluß gewesen sein. Gar Beobachtungen, wie sie Corssen gemacht hat, daß in β die Partikel τότε unverhältnismäßig oft gebraucht sei, εὐθέως dagegen übergangen werde, oder die Wendung ἐγένετο mit Inf. wenig beliebt sei, können nicht maßgebend sein für Bestimmung der Identität oder Nichtidentität des Autors, weil sie keine β allein und zwar im Gegensatz zu α charakterisierende Eigentümlichkeiten bieten, sondern nur ein Mehr oder Minder des Gebrauchs konstatieren.

Mehr läßt sich dagegen entnehmen aus der Gegenüberstellung der beiden Textformen dem Sinne nach. Es giebt Stellen, wo die Eigentümlichkeiten von β nur Ergänzungen, deutlichere Ausführung des α-Textes enthalten z. B. Act 21, 15f.; 16, 35. Aber es giebt auch Stellen, wo der Sinn beider Textformen von Grund aus verschieden ist. 15, 2 erzählt α von einem Streit, der sich zwischen in die antiochische Gemeinde eingedrungenen Judenchristen und Paulus über die Beschneidungsfrage erhoben hatte. Darauf sendet die Gemeinde Paulus und Barnabas nach Jerusalem zwecks Einigung über die Streitfrage mit den Altaposteln. In β dagegen wird Paulus und Barnabas von den Eindringlingen, die hier „von der Sekte der Pharisäer" heißen, einfach nach Jerusalem zitiert zur Verantwortung wegen falscher Lehre. Ebenso wird 18, 24f. in α von einem spontanen Entschluß des Apollos zur Reise nach Achaja erzählt, in β dagegen von einer Anregung, die ihm in Ephesus anwesende Korinther geben. 24, 27 erzählt α, daß Felix den Paulus in Gefangenschaft ließ, um den Juden, in β dagegen, um seinem Weibe Drusilla einen Gefallen zu tun. In 18, 1—27 ist durch Harnack nachgewiesen, daß der β-Text eine ganz andere Auffassung von der Stellung der Frau Priscilla in der Missionstätigkeit des Paulus hat, als α. Am deutlichsten ist aber der sachliche Unterschied in der Fassung des Aposteldekrets Act 15, 20. 29. Hier hat sich selbst ein so treuer Anhänger von Blaß wie Th. Zahn auf die Dauer der Erkenntnis nicht verschließen können, daß wir es mit diametral verschiedenen Formen desselben zu tun haben. Aber wenn er nun den uns vorliegenden β-Text als eine Entstellung des echten β-Textes, der in der Richtung von α gelegen habe, hinstellen will, so ist das unrichtig, trägt auch zu sehr den Stempel der Tendenz an sich.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Eben dasselbe gilt von dem Versuche Blaß', beide Formen als eigentlich dasselbe sagend zu erweisen. Tacian und Tertullian haben die β-Form des Dekrets nicht mißverstanden oder ad hoc in ihrem Wortsinn absichtlich verdreht, sondern sie haben sie so verstanden, wie man sie damals allgemein verstand und auch heute verstehen muß, wenn man vorurteilsfrei an sie herantritt. Darin hat Harnack durchaus recht, wenn er in β den charakteristischen Ausdruck einer bestimmten α entgegengesetzten Vorstellung des Aposteldekrets sieht. In α ist dasselbe ein jüdisch-ceremonialgesetzliches, in β ein moralistisches Statut. Danach ist die Frage nach sachlicher Identität der beiden Textformen α und β für die Apostelgeschichte durchaus negativ zu beantworten. Daß unter solchen Umständen nicht daran zu denken ist, daß α und β zwei Abschriften durch den Verfasser selbst seien, ist klar.

Anders ist es dagegen im Evg Lucae. Sowohl die Textdifferenzen, welche B (und ℵ) von α als diejenigen, die β selbst von α unterscheiden, sind nirgends derart, daß sie verschiedene Auffassung oder verschiedenen Sachverhalt voraussetzen. So ist es mit 22, 43. 44; 23, 17, die in α fehlen; in 23, 34a, wo das: Vater vergib ihnen in B ℵ² D gegen α fehlt. Auch in der Geschichte von Maria und Martha, von der Sendung der Jünger nach der Eselin, von der Verwerfung Jesu durch die Samariter und dem Zorn der Donnersöhne; ja sogar in der Geschichte von der großen Sünderin läßt sich in α und β wirklich verschiedene Auffassung und Pointe nicht nachweisen. Auf das Wesen solcher Differenzen kommen wir später noch näher zurück.

Wir kommen nun zum dritten Punkt: Sind α und β zwei in sich geschlossene Textformen? Die Blaß'sche Hypothese trat in die Welt mit dem Anspruch, das verwirrte Labyrinth der Textvarianten mit einem Schlage lösen zu können. Das war nur möglich unter der Voraussetzung, daß an den Texten der neutestamentlichen Schriften keine absichtlichen, dogmatisch oder sonstwie orientierten willkürlichen Veränderungen späteren Datums vorgenommen worden seien. Es gab nach Blaß wohl zufällige Textfehler, höchstens Kontaminationen und Vermischung der einzelnen Texte untereinander, aber keine Interpolationen. Deshalb meinte Blaß auch in den verschiedenen Zeugen von α und β in sich geschlossene Textformen α und β vor sich zu haben, aus denen sich für Apostelgeschichte natürlich am besten aus β, für Lc aus α ohne viel Schwierigkeit die authentische Grundform wiederherstellen lassen müßte. Aber all das waren Voraussetzungen, die Blaß selbst nicht festhalten konnte. In Act 7, 2 mußte er zugeben, daß der Text der

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

meisten β-Zeugen Interpolation sei und Lc 2, 41, welches sowohl in α wie D steht, schaltet er ebenfalls als Interpolation aus. Damit ist prinzipiell auch bei ihm die Möglichkeit willkürlicher Eingriffe in den Text zugestanden. Dann gibt es aber auch keine Möglichkeit, Interpolation von ursprünglichem Text, gutes von schlechtem Textmaterial sicher zu scheiden, also auch keine Möglichkeit, aus der Masse der Varianten von α und β den wirklichen hinter ihnen liegenden Grundtext herzustellen. Ist es doch nicht einmal möglich, einen Text der β-Lesart zu geben. Das zeigt uns Blaß selbst in seinen Textausgaben sowohl der Editio major und minor für die Act, wie in der Textausgabe des Lucae. Die β-Zeugen sind nun einmal nicht einheitlich. Bloß im allgemeinen können sie in der Apostelgeschichte so genannt werden, insofern sie einen breiteren, längeren Text bieten. Im einzelnen dagegen differieren sie stark. D hat einen weit ausgesponnenen Text, Floriacensis und Irenäus neigen ihm gegenüber, wie Bousset für ersteren (Act 14, 8. 12. 15, 18; 2, 13; 9, 12), Hilgenfeld für letzteren nachgewiesen haben, mehr zur Kürzung bei im übrigen gleichen Textinhalt. Wie groß der Unterschied zwischen den β-Texten ist, kann man an 14, 19 oder 20, 3 erkennen. Dazu kommt, daß die Varianten von β sich nicht überall in allen Zeugen finden, sondern manchmal nur in einem bis zweien. Besonders in Augustin (Act 1, 5. 18. 23; 2, 7, 8) und Parisinus (7, 2) an einzelnen Stellen auch in D finden wir solche Einzelvarianten. Dadurch erklärt sich dann die Ratlosigkeit von Blaß, wenn er den Text herstellen soll. Häufig muß er ihn sich bilden durch Eigenmächtigkeit in der Wahl der Lesarten (Act 5, 31 in β gegen D. gig. flor. Iren. sahid δεξιᾷ statt δόξῃ. 18, 7 in β ἐκεῖθεν aus α übernommen gegen Flor. Min. 137 D die ἀπὸ τ. A. haben; 18, 18ff. lehnt Blaß den Sinn von β resp. den Zusatz in 21 δει με παντως etc. gegen D H L P syr$^{utr.}$ Gig. etc. ab) oder durch Konjektur (Act 20, 3). Noch deutlicher wird die Schwierigkeit der Textherstellung durch die Vergleichung der Editio major und Editio minor. Während Blaß in ersterer sich vorwiegend auf D gig. flor. etc. stützt, stellt er in letzterer den Text her unter ausschlaggebender Autorität von Parisinus Provençalis Wernigerodensis. Daraus ergeben sich verschiedene Texte wie 12, 25; 18, 55; 9, 39; 10, 26; 8, 5; 16, 6; 7, 2. Am allerdeutlichsten tritt der klaffende Unterschied innerhalb der β-Zeugen zutage bei einem Vergleich zwischen dem durch Blaß und dem durch Hilgenfeld hergestellten β-Text. Der eine folgt vorzüglich Flor. der andere D. Das ergibt zwei Texte, die Bousset so grundverschieden nennt, wie α und β selbst. Eine weitere Schwierigkeit in der Verwertung der β-Zeugen

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

liegt auch in der Frage, ob die lateinischen (Flor.) besonders aber die orientalischen Übersetzungen genau sind oder nicht. Ebenso legt uns Codex D stets die Frage vor, inwieweit der lateinische d-Text vom griechischen D-Text abhängig ist und umgekehrt. Schon dadurch verliert β den Anspruch eine einheitliche, geschlossene Textform zu sein. Ein Urtypus, wie ihn Hilgenfeld und Wendt statuieren, ist deshalb schon textkritisch unannehmbar. Auch eine direkte Fortentwicklung des Textes von der Grundform zu den einzelnen β-Zeugen ist nur in starker Einschränkung wahrscheinlich. Jeder einzelne β-Zeuge hat seine eigene Geschichte gehabt, wie dies für D wenigstens Weiß hinreichend stilistisch und sprachlich nachgewiesen hat. Bei der textgeschichtlichen Behandlung der β-Zeugen dürfen wir, wie Gercke ganz richtig betont hat, nicht die Stammbaumtheorie allein anwenden, sondern müssen die sog. Wellentheorie heranziehen, d. h. die Möglichkeit der Überflutung gewisser Zeugen und Zeugenkreise durch lokale Traditionen und Interpolationen. Ganz deutlich zeigt sich solche Überflutung beim Evg Lucae teils durch andere Evgg. (z. B. Lc 3, wo die Geschlechttafel Jesu in D in der Namenreihe vollkommen an Mt angeglichen ist, 11, 2ff., wo D statt 5 Bitten in α deren soviele hat wie Mt, oder 11, 2, wo D hinter προcευχηcθε einen Mt 6, 7 parallelen Zusatz hat), teils durch besondere Traditionen (wie 6, 5 in D).

Dasselbe lehrt uns auch die Qualität der Eigentümlichkeiten von β. Mannigfache Motive und Tendenzen sind es gewesen, die sie hervorgerufen haben. Zunächst Mißverständnisse: 18, 7 hat D* min 137, Flor. ἀπὸ τ. Ἀκυλα statt ἐκεῖθεν (α). In α handelt es sich um Auszug des Paulus aus der Synagoge, in β um Änderung der Wohnung, was ohne Sinn ist. 18, 22 wird das ἀναβάc von β mißverständlich statt auf Caesarea auf Jerusalem bezogen, deshalb in 21 die Bemerkung δει με παντωc etc. eingeführt mit der Notiz 19, 1, welche die sonst gar nicht existierende Reise in einen auf höheren Befehl aufgegebenen Reiseplan verwandelt. — An andern Stellen zeigt β das Streben auszumalen z. B. 2, 37; 3, 3. 11; 4, 18; 10, 23; 11, 25; 14, 19; 15, 12; 16, 1. Das Streben breitere Übergänge zu schaffen verrät sich besonders 8, 6, wo: ὡc δὲ ἤκουεν ohne Rücksicht auf ὁμοθυμαδὸν ἐν τῷ ἀκούειν eingeschoben wurde. Hierher gehört auch, wie Harnack nachgewiesen hat 11, 27. 28 ἦν δὲ πολλὴ ἀγαλλίαcιc· cυνεcτραμμένων δὲ ἡμῶν. In Evg Lucae wären zu erwähnen 2, 41; 5, 27; 7, 1; 13, 7. 8; 22, 51. — Vielfach nimmt diese ausmalende Tendenz auch den Charakter der Verdeutlichung oder des vermeintlichen Ausgleichs vorhandener Widersprüche an. So ist 15, 2 β der Versuch

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

einen Widerspruch auszugleichen zwischen der Absendung des Paulus und Barnabas zwecks Einholung des Urteils der Apostel und der dann in Jerusalem von der Sekte der Pharisäer erst ausgehenden Auseinandersetzung über die strittigen Fragen. In ähnlicher Weise ist 10, 25 ein Ausgleichsversuch innerhalb der Corneliusgeschichte. Das Gleiche finden wir in der Erzählung der Gefangennahme des Paulus in Philippi Act 16, 36f., sowie wahrscheinlich in der Mnasongeschichte 21, 15. — Dazu kommen Veränderungen rein tendenziöser Art. Hierher zählen die Eingriffe des Geistes in der Geschichte statt des einfachen überlegten Entschlusses der handelnden Personen z. B. 19, 1; 20, 3. Pfleiderer Urchrist. 1, 517 Anm. hat hier D den ursprünglichen Text zugesprochen, der dann als zu enthusiastisch geändert worden sei. Aber der α-Text ist gut, klar und natürlicher als β. Paulus will einem drohenden jüdischen Anschlag ausweichen, indem er seine Reiseroute von Hellas nach Syrien durch einen Umweg über Macedonien ändert. Der β-Text dagegen läßt Paulus gerade das Unvernünftige wollen und erst auf Befehl des Geistes das Vernünftige tun. In 18, 1—27 ist β nur eine Spiegelung der späteren Tendenz, die Frauen und nicht amtlichen Elemente der Gemeinde von der aktiven kirchlichen Tätigkeit wegzudrängen. In 15, 20, 29 gibt uns β eine mit der paulinischen Zeit und ihren Kontroversen unbekannte, moralgesetzlich interessierte Auffassung des Aposteldekrets. — So können wir also nicht nur der Verschiedenheit der β-Zeugen, sondern auch der Verschiedenheit der Tendenzen wegen, die an ihm tätig waren, in β einen einheitlichen Text nicht anerkennen. Darum ist auch die Corssensche Theorie, die β als die Montanistenbibel, als die Rezension des Montanismus bezeichnet, nicht annehmbar, zumal wenn man bedenkt, daß der mit den kirchlichen Organen im Kampfe liegende und schließlich unterliegende Montanismus kaum je so mächtig war, daß er den Kirchen des Abendlandes, Ägyptens, Syriens seinen Text hätte aufoktroyieren können. Auch hätte Tertullian mit einem als montanistische Tendenzänderung bekannten Text nie erwarten können, Katholiker für seine Meinung zu gewinnen. Es ist deshalb eher anzunehmen, daß der β-Text von 15, 20. 29 vor dem Auftreten des Montanismus in der altkatholischen Kirche bestanden hat. Wie, wo, wann die einzelnen Varianten von β entstanden sind, läßt sich genau nicht sagen. Die Masse derselben ist der Zeit und dem Ort nach verschiedener Abkunft.

Aber auch der α-Text ist nicht eine einheitliche, geschlossene Textform. Auch er hat sowohl in den einzelnen Zeugen als auch im ganzen seine Geschichte gehabt. Das beweist uns das Verhältnis von B und

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

ℵ zu den anderen α-Zeugen in 22, 43. 44; 23, 17; 24, 51. Dafür sprechen auch eine ganze Anzahl Stellen, wo auch er unklar, lückenhaft, verstümmelt ist. Z. B. Evg Lucae 1, 63, 64; 7, 47; 23, 50; Act 7, 2; 15, 32—40; 15, 2 (5); 18, 19; 19, 14 f.; 20, 4; 24, 5—8.

Nun bliebe noch die letzte Frage: Wie verhalten sich α und β zeitlich zu einander? Wir wollen hier drei ziemlich feste Erkenntnisse vorausschicken: 1. α wie es uns vorliegt, ist die abschließende Textrezension des 4. Jahrhunderts. 2. vor dieser beklagt sich Origenes über den durch Wucherungen und dogmatische Änderungen entstellten Text der neutestamentlichen Bücher. 3. Harnack hat darauf hingewiesen, daß in in der alten Zeit die Texte eher durch Zusätze vermehrt als durch Abstriche gekürzt worden sind. Abgesehen von zufälligen Verstümmelungen wie Act 24, 5—8 in α sind Kürzungen stets das Werk textkritischer Arbeit, nicht Arbeit der in der Volkskirche geltenden Bedürfnisse. Von hier aus läßt sich nun über das Verhältnis von α und β folgendes sagen. Wir haben festgestellt, daß β breiteren, ausgeschmückteren Text hat, daß sich in ihm Spuren mannigfacher Wucherungen und Tendenzänderungen finden. β wird also wahrscheinlich als der in der Volkskirche verwilderte Text zu betrachten sein, über den sich Origenes beklagt. Dieselben Eigentümlichkeiten wie in der Apostelgeschichte zeigt ja auch der Textbestand der übrigen neutestamentlichen Bücher in der β-Form. Vgl. Mt 20, 28; 24, 31. 41; 17, 12. 13; Mc 10, 23 f. Der Text der Apostelgeschichte ist besonders von Erweiterungen betroffen worden, weil sie erst spät kanonisiert worden ist und ihr Inhalt der freien Gestaltungskraft mehr Freiheit ließ als die Leben und Worte Jesu enthaltenden Evgg. Die Reden in der Apostelgeschichte sind wieder weniger betroffen worden wie die Erzählungsstücke, weil sie nicht durch lebendige Tradition ergänzt worden sind, wie jedenfalls die Lebensschicksale des großen Apostels. Die Tatsache, daß Evg Lucae an manchen Stellen in β Abkürzungen enthält, ist nicht im Blaß'schen Sinne zu deuten, daß die β-Form α gegenüber sekundär und abgeglättet sei, sondern erklärt sich wahrscheinlich aus dem Einfluß der Tatianschen Evangelienharmonie, die ja auch sonst der freien Behandlung der Evggtexte Vorschub geleistet hat. Das zeigen uns Kürzungen, die der β-Text auch anderer Evgg enthält: Mc 2, 26. 27; 5, 5. 17. 22 etc. — Daß die Eigentümlichkeiten des β-Textes sekundärer Natur sind, läßt sich an vielen Stellen außer aus sachlichen Gründen auch aus der schlechten stilistischen Verknüpfung derselben mit dem übrigen Text entnehmen. Vgl. z. B. Act 8, 6; 14, 2 (αὐτοῖς — κατὰ δικαίων)

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

15, 2, 5; 15, 20, 29 (Schlußformel) 16, 37 (ἀναιτίους). — Nun ist aber auch α nicht die Grundform des Textes, sondern an vielen Orten nur der Versuch, aus dem Wust der Lesarten durch textkritische Arbeit einen annehmbaren Text herzustellen. Dieser Versuch ist dazu noch häufig mißlungen. Solche Stellen, wo der β-Text unklar geworden und der α-Text nieht besser ist, sind: 1, 1 ff. Hilgenfeld hat gemeint, die Verwirrung sei hier schon im Urtext vorhanden gewesen, sei Schuld des Autors, der die Quellenschrift πράξεις τοῦ Παύλου vorfand und deren Eingang zur Einleitung von πράξεις τῶν ἀποστόλων umwandeln wollte. Diese Erklärung ist und bleibt zweifelhaft, zumal bei einem Autor, der so gut griechisch zu schreiben verstand wie der Autor ad Theophilum (vgl. Lc 1, 1—4). Wie ursprünglich hier gestanden hat und wie dieser Text später verdorben worden ist, läßt sich nicht sagen. Nur bleibt sicher, daß α mit der Ausscheidung von καὶ ἐκέλευσε und der Verstellung von ἀνελήμφθη sich als Versuch kennzeichnet, einen ordentlichen Text zu konstruieren. Ebenso ist es 20, 3. Dort hat der β-Text gar kein Verbum finitum, wohl aber die Bemerkung zu μέλλοντος δὲ ἐξιέναι: μέχρι τῆς Ἀσίας, was wohl den Anlaß zu der Textverwirrung gegeben hat, indem sie vom Rande eindringend, das Hauptverbum, mit dem sie im Sinne nicht harmonierte, verdrängte, worauf in α wieder versucht wurde, Ordnung zu schaffen. — Also ist α aus β d. h. aus dem Gewirr der Lesarten, die sich im Laufe der Zeit an verschiedenen Orten gebildet und miteinander vermischt hatten, durch Textrezension entstanden. Damit soll freilich nicht gesagt sein, daß β immer schlecht und minderwertig wäre. Nach unserer Auffassung, die in α nicht die authentische Urform anerkennt, läßt sich aus α kein absolut sicherer Maßstab für das gewinnen, was der Autor selbst geschrieben hat und was späterer Zusatz ist. Gewiß ist jedenfalls, daß das Sondergut von β in sehr alter Zeit schon sich gebildet hat, wie einmal die frühe Bezeugung vieler Varianten, dann auch z. B. die Fassung von 15, 20, 29, die sicher vormontanistisch ist, beweist. Stellen wie Act 5, 36; 12, 10; 20, 15; 21, 1; Lc 1, 63. 64; 9, 55 etc. sind wahrscheinlich sogar authentisch. Auch mag uns β außerdem noch andere wichtige gute Notizen aufbewahrt haben, die in der mündlichen Tradition lebten wie Lc 6, 5, die dann mit vieler Spreu von α wieder ausgemerzt worden sind. Nur bei solcher Beurteilung können wir den β-Lesarten vorurteilsfrei gegenüberstehen, ohne sie à tout prix zu verwerfen. Es handelt sich vielmehr darum, aus den vielen Lesarten, die β bietet, die wertvollen zu sondern. Dadurch kann die Textkritik nur gewinnen. Das gewährt uns ferner

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

wertvolle Einblicke in die Entwicklung der neutestamentlichen Texte, sowie in dogmatisch und kulturell wichtige Entwicklungsphasen des Urchristentums, wie uns sowohl 15, 20. 29 als 18, 1—27 zeigt. Das ist das unumstößliche, freilich unfreiwillige Verdienst von Blaß um die Textgeschichte, daß er uns dieses weite Gebiet eröffnet und den Anstoß zu seiner Fruchtbarmachung gegeben hat.

Zum Schlusse sei das textgeschichtliche Fazit des Vorhergehenden noch einmal kurz gezogen: 1. der Verfasser von Evg Lucae und Apostelgeschichte schrieb seine Werke. Dieselben wurden in der damals üblichen Weise vervielfältigt. Schon dabei mögen gewisse Abweichungen vom Urtext vorgekommen sein. 2. In späterer Zeit unterlagen die Texte dieser Werke denselben Einflüssen und Schicksalen, denen alle neutestamentlichen Texte vor der Kanonisierung ausgesetzt waren, wie das auch die übrigen in Cod. D etc. vereinigten Texte zeigen. Schon zur Zeit des Origenes war die Verwirrung groß, die Herstellung des Urtextes schwer. 3. Mehrfach, zuletzt in dem uns vorliegenden α-Text ist der textkritische Versuch einer endgültigen Normierung des Textes gemacht worden. Nach welchen Maßstäben diese Rezension gemacht wurde, kann nicht sicher festgestellt werden. Doch ist wahrscheinlich, daß dabei eine im Orient erhaltene, einfachere Textgestalt zugrunde gelegt worden ist. Die Textform β ist also so, wie wir sie haben, trotz mancher guten Daten durchaus sekundär. Die Textform α ist gegenüber β formell, d. h. in heutiger Form sekundär, materiell dagegen unstreitig primär.

[Abgeschlossen am 23. Nov. 1903.]

6. 12. 1903.

Digitized by Google

Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Zum sog. 2. Korintherbrief des Clemens Romanus.

Von **Andreas Freiherrn Di Pauli** in Bozen.

Ein noch ungelöstes Problem der altchristlichen Literaturgeschichte bietet der 2. Korintherbrief des Clemens Romanus. Die erstmalige Erwähnung findet dieses Schriftstück bei Euseb[1] H. E. 3, 38, 4: 'Ιστέον δ'ὡς καὶ δευτέρα τις εἶναι λέγεται τοῦ Κλήμεντος ἐπιστολή· οὐ μὴν ἐθ'ὁμοίως τῇ προτέρᾳ καὶ ταύτην γνώριμον ἐπιστάμεθα, ὅτι μηδὲ τοὺς ἀρχαίους αὐτῇ κεχρημένους ἴσμεν. Harnack (Chronologie I, 439) bemerkt zu dieser Stelle: „Ob ihn (den 2. Clemensbrief) Eusebius überhaupt selbst gesehen hat (beachte das „τις" und „λέγεται") ist mindestens fraglich; jedenfalls hat er ihn bei den Alten nicht benutzt gefunden und nicht für echt gehalten." Ich glaube Harnack hierin nicht beistimmen zu können, doch gehen wir näher auf Eusebs Bemerkung ein. Offenbar will Euseb nicht sagen, daß der fragliche Brief nicht existiere und demzufolge er ihn auch nicht kenne, sondern nur seinen Zweifel aussprechen, daß dieser Brief Clemens zum Verfasser habe; es beweist dies zur Genüge seine Ausdrucksweise: . . . καὶ δευτέρα τις εἶναι λέγεται τοῦ Κλήμεντος ἐπιστολή. Demnach ist zu übersetzen: „Wisse, daß auch ein gewisser Brief als zweiter des Clemens gelten soll" und nicht: „Wisse, daß es auch einen zweiten Brief des Clemens geben soll." Der Unterschied beider Versionen liegt auf der Hand; mit ersterer wird nur gezweifelt, ob der betreffende Brief wirklich von Clemens verfaßt sei, mit letzterer hingegen wird die Existenz eines Briefes, der von Clemens verfaßt sein soll, einfachhin in Abrede gestellt. Daß erstere Übersetzung die richtige sein muß, beweist das „τις"; denn sonst ist es nicht erklärlich, warum Euseb nicht gesagt hat: . . . καὶ δευτέρα εἶναι κτλ.

Es heißt weiter: οὐ μὴν ἐθ' ὁμοίως τῇ προτέρᾳ καὶ ταύτην γνώριμον ἐπιστάμεθα, ὅτι μηδὲ τοὺς ἀρχαίους αὐτῇ κεχρημένους ἴσμεν. Hieronymus

[1] Die Notiz des Maximus Confessor, Prolegg. in opera P. Dionysii (p. xxxvi): ὁ 'Ωριγένης οὐκ οἶδα εἰ πάντων, μόλις δὲ τεσσάρων (Clemensbr.) ἐμνήσθη ist füglich nicht ernst zu nehmen, weil ganz unbestimmt. Max. Conf. kannte mehrere Clemensbriefe; das „οὐκ οἶδα" wirft auf den zweiten Teil des Satzes ein übles Licht.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

(de vir. ill. c. 15), der auch hierin zweifelsohne auf Euseb fußt, bemerkt: „Fertur[1] et secunda ex eius (sc. Clementis) nomine epistola, quae a veteribus reprobatur." Hieronymus hat den Gedanken Eusebs im ersten Teil des Satzes schärfer gefaßt als der gleich noch zu erwähnende Rufin, wenn er sagt: „Auch ein zweiter Brief unter des Clemens Namen ist im Umlauf;" freilich hat er im zweiten Teil nur die Konsequenz aus Eusebs Angabe von dem Nichtgebrauche des Briefes bei den Alten gezogen; doch auch in dem „a veteribus reprobatur" liegt ein Zeugnis von der Existenz eines unter dem Namen des Clemens gehenden Briefes. — Rufin hat Euseb ganz falsch verstanden, wenn er übersetzt: „Dicitur tamen esse et alia Clementis epistola, cuius nos notitiam non accepimus." Im ersten Teil des Satzes tritt Rufin in Gegensatz zu Euseb und Hieronymus, im zweiten Teil läßt er sich einen schweren Übersetzungsfehler zu Schulden kommen oder besser, er giebt sein eigenes Urteil betreffs des 2. Clemensbriefes ab. Wie wir sehen ist in diesem Falle Rufins Übersetzung ein Gemisch von übergroßer, man möchte fast sagen pedantischer Genauigkeit und nicht geringer Leichtfertigkeit; seine Notiz hat für uns höchstens pathologisches Interesse.

Bezüglich des 1. Clemensbriefes sagt Euseb H. E. 3, 16: τούτου δὴ οὖν Κλήμεντος ὁμολουγομένη μία ἐπιστολὴ φέρεται, μεγάλη τε καὶ θαυμασία, ἣν ὡς ἀπὸ τῆς Ῥωμαίων ἐκκλησίας τῇ Κορινθίων διετυπώσατο, στάσεως τηνικάδε κατὰ τὴν Κόρινθον γενομένης. Euseb hat sich hier allen Zweifel, ob es noch einen zweiten Clemensbrief geben könnte entschlagen; merkwürdig aber klingt sein apodiktisches Urteil im Vergleich zu H. E. 3, 38, 4.

Bei näherem Zusehen jedoch wird sich herausstellen, daß er keineswegs in Widerspruch steht mit dem über den 2. Clemensbrief Gesagten. Ausschlaggebend scheint für Euseb auch bezüglich des 1. Briefes die Anerkennung (ὁμολουγομένη) des christlichen Altertums zu sein; sodann vermag er ihm das Zeugnis „μεγάλη τε καὶ θαυμασία" auszustellen; vom zweiten Brief aber kann er nur konstatieren, daß von ihm bisher die Alten keinen Gebrauch[2] gemacht; daß Euseb sich nicht weiter über seinen Inhalt verbreitet, wie er es beim 1. Clemensbrief getan, hat seinen Grund darin, daß er nicht „μεγάλη τε καὶ θαυμασία" wie der Letztere ist, was auch Euseb stillschweigend zum Ausdruck bringt. Es spricht

[1] Das „fertur" entspricht dem von Eusebius so oft gebrauchten „φέρεται"; es ist übrigens gar nicht ausgeschlossen, daß Hieronymus den Brief selbst gesehen hat.

[2] Zahn hat recht, wenn nach ihm „κεχρημένους" nicht Verwendung in der Liturgie, sondern in der Beweisführung bedeutet; überhaupt gibt es manche Schriftwerke, die zum ersten Male bei Euseb Erwähnung finden, deren Echtheit aber nichtsdestoweniger fest steht.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

also diese Stelle nicht gegen unsere Aufstellung, sondern in gewisser Beziehung dafür.

Einen weiteren Beweis kann man nach meinem Dafürhalten in der Überlieferung der beiden Briefe finden. Nachdem nämlich Lightfoot mit großer Wahrscheinlichkeit den Nachweis erbracht, daß der Archetypus des codex Alexandrinus um das Jahr 200 entstanden sei und daß dieser schon die Verbindung der beiden Briefe, wenn auch nicht als Clemensbriefe kannte, dieses Briefpaar aber schon im cod. Alex. unter des Clemens Namen stand, so kann man doch mit Recht schließen, daß Euseb beide Briefe gelesen hat und er mit seiner Notiz über den 2. Clemensbrief uns den Anfang der Entstehung einer Tradition, an der später niemand Anstoß nahm, zeichnet. Nach diesen Ausführungen ist es nicht „mindestens fraglich", sondern sogar höchst wahrscheinlich, um nicht zu sagen gewiß, daß Euseb auch den 2. Clemensbrief in den Händen gehabt und gelesen hat. — Gegen Lightfoot, der den Brief in Korinth zwischen 120—140 entstanden sein läßt, wandte sich Harnack (a. a. O. 438—450), der es plausibel zu machen versuchte, daß der Brief vom römischen Bischof Soter (165/7—173/5) verfaßt sei und stützt sich bei seiner Beweisführung hauptsächlich auf Euseb H. E. 4, 23, 9 ss: ἔτι τοῦ Διονυσίου καὶ πρὸς Ῥωμαίους ἐπιστολὴ φέρεται, ἐπισκόπῳ τῷ τότε Σωτῆρι προσφωνοῦσα ..... λέγει γοῦν· τὴν σήμερον οὖν κυριακὴν ἁγίαν ἡμέραν διηγάγομεν, ἐν ᾗ ἀνέγνωμεν ὑμῶν τὴν ἐπιστολήν, ἣν ἔξομεν ἀεί ποτε ἀναγιγνώσκοντες νουθετεῖσθαι, ὡς καὶ τὴν προτέραν ἡμῖν διὰ Κλήμεντος γραφεῖσαν.

Hieraus kann gefolgert werden:

1. Lesen die Korinther am Sonntage zwei römische Briefe und „schicken sich bereits an", wie Harnack treffend bemerkt, „die beiden römischen Schreiben als erstes und zweites zu zählen."

2. Ist aus dem nachgestellten „νουθετεῖσθαι" zu schließen, daß unser Brief hauptsächlich paränetischen Zwecken diente; auch scheint das erste römische Schreiben gegenüber dem zweiten vorläufig ganz in den Hintergrund getreten zu sein, was man aus der nebensächlich hingeworfenen Notiz über den 1. Clemensbrief schließen kann. Es hat den Anschein, als ob letzterer nur vorgelesen wurde und nicht ausschließlich die Aufgabe zu ermahnen hatte.

3. Sind sie gewillt, auch fürderhin unser Schreiben als Ermahnung vorzulesen.[1]

[1] Es wird doch selbstverständlich sein, daß ein Schreiben eines römischen Bischofs an eine andere Gemeinde hauptsächlich, wenn nicht ausschließlich, den Zweck der

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Gegen die Autorschaft Soters kann man nichts einwenden; nichtsdestoweniger bleibt es sehr zweifelhaft, ob „ὑμῶν τὴν ἐπιστολήν" wirklich auf Soter sich bezieht. Man sieht sich daher vor die Alternative gestellt entweder hat Soter den Brief im Namen der römischen Gemeinde verfaßt oder der Brief hat überhaupt keine nähere Aufschrift gehabt. Mit „Euer Brief" wird einerseits gesagt, daß der Brief kürzlich abgesandt worden, andererseits daß er keinen bestimmten Absender gehabt: denn sonst ist es nicht erklärlich, warum Dionysius, falls der Brief von Soter verfaßt ist, nicht einfachhin „Dein Brief" sagt, zumal er hierauf von „τὴν προτέραν διὰ Κλήμεντος γραφεῖσαν" spricht. Dann aber ist es schon von selbst gegeben, daß nicht ein eigentlicher Brief an die Korinther abgesandt worden ist, sondern eine Predigt, eine Homilie, und ist also auf diese Weise die Verbindung beider Schriftstücke als

(διὰ Κλήμεντος) πρὸς Κορινθίους α΄
πρὸς Κορινθίους β΄

aufs beste erklärt.

Nach dem vollständigen Bekanntwerden des Schriftstückes durch Bryennios erkannte man dessen wahren Charakter; es war kein Brief, sondern eine Predigt, eine Homilie, was schon früher Dodwell und Grabe aus dem von Junius edierten Bruchstück erschlossen. Es fragt sich nun, wo wurde die Homilie verfaßt? Bei Beantwortung dieser Frage kommt vor allem c. 7 in Betracht. Es wird hier das Leben der Christen mit einem Wettkampfe verglichen und sagt bei dieser Gelegenheit der Verfasser: ὥστε θῶμεν τὴν ὁδὸν τὴν εὐθείαν, ἀγῶνα τὸν ἄφθαρτον, καὶ πολλοὶ εἰς αὐτὸν καταπλεύσωμεν καὶ ἀγωνισώμεθα, ἵνα καὶ στεφανωθῶμεν . . . Man hat nun aus dem Umstande, daß bei „καταπλεύσωμεν" keine weitere Bestimmung wie „εἰς τὸν Ἰσθμόν" oder „εἰς Κόρινθον" steht geschlossen, daß die Homilie zu Korinth verfaßt sei und daß „καταπλεύσωμεν" in dem Sinne zu denken sei, daß der am Meeresstrand stehende die Schiffe herabfahren sieht — zweifelsohne ist diese Deutung unrichtig. Denn 1. ist es nicht denkbar, daß mit „καταπλεύσωμεν" eine bestimmte Angabe betreffs des Ortes, wo die Spiele abgehalten wurden, einerlei ob „isthmische" oder „olympische", gemacht werden sollte; es ist das Bild vom Wettkampfe ein so geläufiges und der griechisch gebildeten Welt so nahe liegendes, daß unmöglich bei dessen Gebrauch

„νουθεσία" verfolgt; in Hinsicht hierauf wird man jedenfalls gut tun, das „νουθετεῖσθαι" nicht zu sehr zu urgieren; aus der Parallele „ἣν ἔχομεν ἀεί ποτε ἀναγιγνώσκοντες νουθετεῖσθαι" mit 2 Clem 17, 3 kann daher nichts Zwingendes erschlossen werden.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

etwas Sicheres bezüglich des Ortes der Abfassung unserer Homilie erschlossen werden kann. 2. deutet „καὶ πολλοὶ εἰς αὐτὸν καταπλεύσωμεν" so sicher auf einen Sprecher außerhalb Griechenlands hin — denn warum sollte ein Korinther, der, wenn er von Spielen sprach, sicher doch an die isthmischen dachte, zu denselben „herunterschiffen"? Ein Römer aber wird, wenn er eine Reise nach Griechenland antreten will, unbedingt sagen müssen „καταπλεύσωμεν". 3. ein weiterer Beweis ist in den Worten „καὶ ἀγωνισώμεθα, ἵνα καὶ στεφανωθῶμεν" („und kämpfen wir, daß auch wir gekrönt werden") zu suchen; so kann doch nur einer sprechen, wenn er auch den Wettkampf nur bildlich gebraucht, der an den sonstigen Spielen von rechtswegen aktiv keinen Anteil hat; also ein Ausländer, in unserem Falle ein Römer.

Auch aus c. 8, worin Gott, der den Menschen schuf, mit einem Töpfer verglichen wird, der den Lehm in seiner Hand kunstvoll formt, könnte auf den korinthischen Ursprung unserer Homilie geschlossen werden; man wird jedoch dies billig in Abrede stellen müssen im Hinblick auf die Beliebtheit des Bildes, das schon aus der Genesis allgemein bekannt war, wonach Gott den ersten Menschen aus Lehm schuf.

Auf Grund dieser Ausführungen kann daher der Ursprung der Homilie außerhalb Griechenlands mit Sicherheit angenommen werden. Ein anderes Beweismoment für die Behauptung, daß unsere Homilie außerhalb Griechenlands abgefaßt sei, eröffnet sich aus der Anrede, die der Verfasser der Homilie gebraucht: ἀδελφοί (1, 1; 4, 3; 4, 1, 5; 7, 1; 8, 4; 10, 1; 11, 5; 13, 1; 14, 1, 3; 16, 1); c. 19, 1 und c. 20, 2 jedoch heißt die Anrede: ἀδελφοὶ καὶ ἀδελφαί.

Wie hat man sich diese Änderung in der Anrede zu erklären? Aus Justin weiß man, daß der Bischof, nachdem der Vorleser seine Lesung beendet, mündlich einige Ermahnungsworte sprach, die selbstverständlich an das vorher Gelesene anknüpfen (Apol 1, 67: Εἶτα παυσαμένου τοῦ ἀναγινώσκοντος, ὁ προεστὼς διὰ λόγου τὴν νουθεσίαν καὶ πρόκλησιν τῆς τῶν καλῶν τούτων μιμήσεως ποιεῖται. cf. Constit. apost. 2, 39, 54). Zu beachten ist, daß er kurz vorher sagt: .... καὶ τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων ἢ τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν ἀναγινώσκεται μέχρις ἐγχωρεῖ. Offenbar nimmt hierauf Justin Bezug, wenn er dann sagt: ὁ προεστὼς .... πρόκλησιν τῆς τῶν καλῶν τούτων μιμήσεως ποιεῖται. Also der Vorsteher der Gemeinde knüpft in seinen Ermahnungsworten an das vorher Gelesene an. Es ist dies auch bei unserem Schriftstück der Fall, nur mit dem Unterschiede, daß die Ermahnungsworte des Bischofs hier schriftlich fixiert sind, was um so leichter zu begreifen ist, da ja Dionysius

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

betreffs der Homilie bemerkt, „ἣν ἔξομεν ἀεί ποτε ἀναγιγνώσκοντες νουθετεῖσθαι". Auf diese Weise ist auch der Wechsel in der Anrede erklärt. Ein Bischof, der zu einer Gemeinde spricht, wird mit Rücksichtnahme auf die Zuhörer die Anrede „ἀδελφοὶ καὶ ἀδελφαί" gebrauchen müssen, während ein Bischof, der an eine andere Gemeinde schreibt, sich der gewöhnlichen Anrede „ἀδελφοί" bedienen wird.[1] Und daß c. 19 und c. 20 von anderer Hand als cc. 1—18 verfaßt sind, soll hier nachgewiesen werden. Wir müssen aber hierbei immer Justins Worte im Auge behalten; gehen wir nun im Einzelnen die fraglichen Kapitel durch und suchen wir ihre Beziehungen mit cc. 1—18 festzustellen.

c. 15, 1: οὐκ οἶομαι δέ, ὅτι μικρὰν συμβουλίαν ἐποιησάμην περὶ ἐγκρατείας, ἣν ποιήσας τις οὐ μετανοήσει, ἀλλὰ καὶ ἑαυτὸν σώσει κἀμὲ τὸν συμβουλεύσαντα.

c. 19, 1: ὥστε, ἀδελφοὶ καὶ ἀδελφαί, μετὰ τὸν θεὸν τῆς ἀληθείας ἀναγιγνώσκω ὑμῖν ἔντευξιν εἰς τὸ προσέχειν τοῖς γεγραμμένοις, ἵνα καὶ ἑαυτοὺς σώσητε καὶ τὸν ἀναγιγνώσκοντα ἐν ὑμῖν.

Wie ersichtlich, ist c. 19, 1 nach 15, 1 gebildet; besondere Beachtung verdient der letzte Teil beider Sätze. Wer ist unter „κἀμὲ τὸν συμβουλεύσαντα" und „τὸν ἀναγιγνώσκοντα ἐν ὑμῖν" gemeint? Es hat den Anschein und ist auch m. W. also verstanden worden, daß der „Ratgeber" und der „Vorleser" ein und dieselbe Person seien. Doch gehen wir näher auf die Stelle ein. Als Hauptschwierigkeit für die Identifikation ergibt sich der Umstand, daß augenscheinlich kein Grund vorliegt, warum sich dieselbe Person einmal als „Ratgeber" und dann wieder als „Vorleser" bezeichnen soll; freilich kann auch der Vorleser in gewisser Beziehung Ratgeber sein, wenn er die Mahnworte des Letzteren vorliest; davon aber kann hier offenbar nicht die Rede sein. Auch ist es ausgeschlossen, daß in unserem Falle der „Ratgeber" auf den „Vorleser" hinweist und den Wunsch den Zuhörern gegenüber ausspricht, auch den Lektor zu retten, weil es ja heißt „ἀναγιγνώσκω ὑμῖν ἔντευξιν", das sein Parallelglied an „μικρὰν συμβουλίαν ἐποιησάμην" hat; dem „καὶ τὸν ἀναγιγνώσκοντα ἐν ὑμῖν" entspricht wiederum „κἀμὲ τὸν συμβουλεύσαντα". Auf Grund dieser Erwägungen darf es als ausgemacht gelten, daß „Ratgeber" und „Vorleser" verschiedene Personen sind. Stellen wir nun die

[1] M. E. ist unsere Homilie doch ein Brief, eine Encyclica: bei dieser Annahme ist sowohl der ausgesprochen homiletische Charakter des Schriftstückes, als auch die Anrede „ἀδελφοί", die, falls die Predigt nur an die römische Gemeinde gerichtet wäre, unbegreiflich wäre, aufs beste erklärt. Übrigens ist es gar nicht ausgeschlossen, daß unsere Homilie nur ein Stück des römischen Schreibens ist, das als zur „νουθεσία" dienend herausgelöst wurde; das exordium ex abrupto sowie andere Merkmale scheinen dies zu bestätigen.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Parallelen, die c. 19 und c. 20 in den vorhergehenden Kapiteln hat, zusammen.

c. 15, 1: μισθὸς γὰρ οὐκ ἔστιν μικρὸς πλανωμένην ψυχὴν καὶ ἀπολλυμένην ἀποστρέψαι εἰς τὸ σωθῆναι

c. 19, 1: μισθὸν γὰρ αὐτῷ ὑμᾶς τὸ μετανοῆσαι ἐξ ὅλης καρδίας σωτηρίαν ἑαυτοῖς καὶ ζωὴν διδόντας

Der innere Zusammenhang beider Stellen liegt auf der Hand. c. 15, 1 wird der Lohn für Rettung einer verlorenen Seele „nicht klein" genannt und doch wird c. 19, 1 nichts anderes als „Reue aus ganzem Herzen" als Belohnung gefordert; beide Gedanken müssen einen verschiedenen Ursprung haben, da sie sich trotz allen inneren Zusammenhangs widersprechen. Daß sie nicht einen gemeinsamen Ursprung haben können, geht aus dem Umstand hervor, daß die Herabsetzung des „nicht kleinen" Lohnes zur geringen Forderung der Reue sich unmittelbar an die Inaussichtstellung des großen Lohnes hätte anschließen müssen, damit der Kontrast umsomehr hervortrete; dies ist aber in c. 15 nicht der Fall, obwohl in demselben von der Reue und Buße gehandelt wird. Nicht zu übergehen ist auch das „τὸ μετανοῆσαι", das obwohl gleichbedeutend mit dem c. 8, 2 und c. 16, 4 „μετάνοια" hier unterschieden werden muß.[1] Mit „τὸ μετανοῆσαι" wird gleichsam auf ein länger erörtertes Thema über die Reue (8, 1—3; 13, 1; 15, 1; 16, 1—7; 17, 1) zurückgeblickt. Mit „τοῦτο γὰρ ποιήσαντες — τοῦ θεοῦ φιλοπονεῖν" wird der der Gottesfurcht beflissenen Tugend die praktische Anweisung gegeben, vor allem aus ganzem Herzen Reue zu erwecken. Weitere Parallelen sind:

c. 17, 3: καὶ μὴ μόνον ἄρτι δοκῶμεν — συνηγμένοι ὦμεν ἐπὶ τὴν ζωήν.

c. 19, 2: καὶ μὴ ἀηδῶς ἔχωμεν — ὑπὸ τῶν ἐπιθυμιῶν τῶν ματαίων.

c. 17, 7: καὶ ὄψονται τὴν δόξαν — καὶ ἔσονται εἰς ὅρασιν πάσῃ σαρκί.

c. 17, 6—7: τὴν ἡμέραν ἐκείνην — ἐλπὶς τῷ δεδουλευκότι θεῷ ἐξ ὅλης καρδίας.

c. 19, 3—4: πράξωμεν οὖν τὴν δικαιοσύνην — εἰς τὸν ἀλύπητον αἰῶνα.

c. 20 bringt in weiterer Ausführung c. 17, 6—7.

Wie wir gezeigt zu haben glauben ist c. 19 und c. 20 wirklich eine „ἔντευξις", wie Justin sie uns bezeugt; sie knüpft hauptsächlich an c. 17 an, worin vom Weltende, von der Belohnung der Guten und Bestrafung der Bösen die Rede ist. Gerade dieses Thema eignete sich besonders gut für die Zuhörer, da es für alle von Interesse sein mochte und allen Trost in den Mühsalen und Verfolgungen des Erdenlebens spendete. Einige Schwierigkeiten kann nun allerdings der Umstand bereiten, daß

[1] vgl. im Deutschen: „das Reuen" und „die Reue".

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

demnach der Vorleser die Ermahnungsrede gehalten hatte, während doch nach Justin es Aufgabe des Bischofs war, an die Gläubigen nach der Vorlesung Worte der Ermahnung zu richten, doch hebt sich diese Schwierigkeit sofort, wenn man bedenkt, daß die Homilie zur Ermahnung vorgelesen wurde und Dionysius versichert „ἣν ἔξομεν ἀεί ποτε ἀναγιγνώσκοντες νουθετεῖσθαι, ὡς καὶ τὴν προτέραν ἡμῖν διὰ Κλήμεντος γραφεῖσαν." Es ist nun geradezu unmöglich, daß der Bischof nach jedesmaliger Vorlesung der Homilie, die an allen Tagen des Herrn stattfinden sollte, mündlich an die Homilie anknüpfend eine „ἔντευξις" hinzufügte; es ist doch denkbar, daß die Ermahnungsrede schriftlich fixiert wurde und zwar hier vom Vorleser selbst, der es für passend finden mochte, seine Zuhörer um das Gebet für seine Seele zu bitten; und daß die Homilie oft vorgelesen wurde, kann man schon aus ihrem Inhalt erschließen: Ermahnungen zur Reue, Buße, Enthaltsamkeit waren immer am Platz. Und daß der Verfasser der Homilie vorzüglich den Zweck verfolgt, zur Enthaltsamkeit zu raten, sagt er selbst c. 15, 1: οὐκ οἶομαι δὲ, ὅτι μικρὰν συμβουλίαν ἐποιησάμην περὶ ἐγκρατείας (vgl. c. 4, 3; auch Photius, Biblioth. cod. 126 ist der zur Enthaltsamkeit mahnende Ton der Homilie aufgefallen, wenn er bezüglich derselben sagt: . . . καὶ αὐτὴ νουθεσίαν καὶ παραίνεσιν κρείττονος εἰσάγει βίου).

Finden sich auch in c. 19 und c. 20 manche den vorhergehenden Kapiteln entnommene Ausdrücke, so kann dennoch nichts gegen unsere Aufstellung eingewendet werden; diese Gleichheit des Ausdrucks ist eben aus der Gleichheit der Gedanken zu erklären. Daß aber dennoch ein Unterschied vorhanden ist, sollen einige Beispiele zeigen: z. B. wird c. 19 „πρόσταγμα" für „ἐντολή" (3, 4; 4, 5; 6, 7 u. s. w.) gebraucht, während sonst ersterer Ausdruck sich in der Homilie nicht findet: „αἱ ἐπιθυμίαι κοσμικαί" (c. 17, 3) wird c. 19, 3 mit „αἱ ἐπιθυμίαι μάταιαι" wiedergegeben. Gerade auf solche anscheinend geringe Unterschiede muß bei der Untersuchung über die Authentizität eines Schriftstückes großes Gewicht gelegt werden, weil gerade in solchen kleinen Stildifferenzen die Verschiedenheit des Autors zum Vorschein kommt.

Es erübrigt noch einige kurze Bemerkungen hinzuzufügen. — c. 15, 2 heißt es: . . . ἐὰν ὁ λέγων καὶ ἀκούων μετὰ πίστεως καὶ ἀγάπης καὶ λέγῃ καὶ ἀκούῃ. Aus „ὁ λέγων καὶ ἀκούων" kann nicht auf den Charakter des Schriftstückes geschlossen werden, wie Funk (Patr. apost. I, p. 203 zu c. 15, 2) es tut, der zu dieser Stelle bemerkt: „Homiliam agnoscis". Auch in einem Brief, der für die Öffentlichkeit bestimmt ist, wird der Briefschreiber sich also ausdrücken. Auch aus c. 17, 3 glaubte Funk

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

einen Hinweis auf eine Homilie zu sehen, doch ergiebt sich ganz klar bei näherem Zusehen, daß hier nicht etwa auf den homiletischen Charakter des Schriftstückes angespielt sein soll, sondern einfach die Rede ist von den Ermahnungen der Presbyter und dem Gehorsam der Gläubigen.

Fassen wir die Resultate unserer Untersuchung kurz zusammen: der sog. 2. Korintherbrief des Clemens Romanus ist ein wahrscheinlich zu Rom von Soter verfaßtes encyclisches Schreiben, eine Homilie, eine Predigt zur Reue und Buße; die Homilie, wie sie uns jetzt erhalten ist, besteht aus zwei Teilen: der von Soter verfaßten Predigt und der „ἔντευξις", die aus c. 19 und c. 20 besteht. Freilich kann diesen Resultaten nicht unumstößliche Richtigkeit zugesichert werden: unbedingtes Zutrauen verdienen sie aber insofern, als sie mit den über den 2. Clemensbrief überlieferten Nachrichten nicht in Widerspruch stehen, es kann ja möglich sein, daß sich später manches, was als gesichert angesehen wurde, auf Grund neuer Texte und gründlicherer Forschungen hin verändern wird.

[Abgeschlossen am 28. Oktober 1903.]

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

The authorship of the „Contra Marcellum".

By F. C. Conybeare, Oxford.

The work 'Against Marcellus of Ancyra' consists of five books, of which the first two were composed at an earlier period than the last three. These two books are entitled at the end of book I: τῶν πρὸς Μάρκελλον ἐλέγχων, but the MSS prefix to this first book the following: Εὐσεβίου τοῦ παμφίλου τῶν κατὰ μαρκέλλου τοῦ ἀγκύρας ἐπισκόπου λόγος α'.

The last three books are entitled in the MSS: τῶν πρὸς Μάρκελλον ἐλέγχων Εὐσεβίου τοῦ παμφίλου περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς θεολογίας; and a brief prologue precedes them addressed to Flakillus patriarch of Antioch, thus:

Τῷ τιμιωτάτῳ καὶ ἀγαπητῷ συλλειτουργῷ Φλακίλλῳ
Εὐσέβιος ἐν Κυρίῳ χαίρειν.

And at the end of book V is the following:

Εὐσεβίου τῶν κατὰ μαρκέλλου ἐλέγχων τέλος.

Thus it is only in the initial headings that the Eusebius who composed this work is identified with Eusebius Pamphili; and these headings are less original than the other notices embedded in the text, which simply name Eusebius. The headings may be due to scribes who wrote under the influence of Socrates the historian, who only knew of the last three books and ascribed them to Eusebius Pamphili. No scholar has raised a doubt about the attribution made by the historian Socrates of this work to his great predecessor.

The author insists in several passages on the fact that Marcellus had only written against Asterius one book e. g. p. 1a: ὁ ἀνὴρ ἓν τουτὶ γράψας καὶ μόνον (ὡς μήποτ' ὤφελε) σύγγραμμα. So p. 57b: ὁ μὲν γὰρ ἕν τι διωλύγιον καὶ πολυπλανὲς σύγγραμμα συντάξας, τοῦτο φησὶ πεποιηκέναι διὰ τὸ ἕνα γνωρίζειν θεόν.

Nevertheless he quotes an Epistle Ἐπιστολὴ written by Marcellus;

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

and this Epistle we find given in its entirety by Epiphanius in his Haeresis LXXII. I confront the citations with the text of Epiphanius:

At p. 18a we read this: θήςω δὲ πρῶτα δι' ὧν τοῖς ὀρθῶς καὶ ἐκκληςιαστικῶς γραφεῖςιν ἀντιλέγειν πειρᾶται κτλ. And p. 19b.

Ἄρξομαι τοίνυν ἀπ' αὐτῆς ὑπ' αὐτοῦ γραφείσης ἐπιστολῆς πρὸς ἕκαστον τῶν μὴ ὀρθῶς γραφέντων ἀντιλέγειν. Γέγραφε "πιστεύειν εἰς πατέρα θεὸν παντοκράτορα, καὶ εἰς τὸν Υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ θεόν, τὸν κύριον ἡμῶν Ἰηςοῦν Χριστόν, καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον". Καί φηςιν "ἐκ τῶν θείων γραφῶν μεμαθηκέναι" τοῦτον τὸν τῆς θεοςεβείας τρόπον (alii τύπον). Ἐγὼ δέ, ὅταν μὲν τοῦτο λέγῃ, ἀποδέχομαι cφόδρα τὰ λεγόμενα· Κοινὸς γὰρ οὗτος ἁπάντων ἡμῶν τῆς θεοςεβείας ὁ τρόπος, πιστεύειν εἰς πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα.

From Epiphanius Haer. LXXII.

Ἀντίγραφον ἐπιστολῆς Μαρκέλλου ... τῷ μακαριωτάτῳ cυλλειτουργῷ Ἰουλίῳ Μάρκελλος ἐν Χριστῷ χαίρειν. ἐπειδή τινες τῶν καταγνωcθέντων πρότερον ἐπὶ τῷ μὴ ὀρθῶς πιστεύειν ... κατ' ἐμοῦ γράψαι τῇ θεοςεβείᾳ cου ἐτόλμηcαν, ὡς ἂν ἐμοῦ μὴ ὀρθῶς μήτε ἐκκληciαcτικῶς φρονοῦντος ... ἔγγραφόν cοι τὴν ἐμαυτοῦ πίστιν μετὰ πάcης ἀληθείας τῇ ἐμαυτοῦ χειρὶ γράψας ἐπιδοῦναι, ἣν ἔμαθον ἐκ τε τῶν θείων γραφῶν ἐδιδάχθην .... πιστεύω οὖν εἰς θεὸν παντοκράτορα καὶ εἰς Χριστὸν Ἰηcοῦν τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν κύριον ἡμῶν ... καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα ... παρὰ τῶν θείων μεμαθήκαμεν γραφῶν ... ταύτην καὶ παρὰ τῶν θείων γραφῶν εἰληφὼc τὴν πίcτιν ... πρόc ce νῦν γέγραφα.

In the immediate sequel the author of the ἔλεγχοι proceeds to distinguish this Epistle of Marcellus from his long single work against Asterius. It is right he explains to believe in the Father, Son and Holy Spirit, but not to explain that the Father is Father and the Son is Son. Such θεωρία is dangerous. Yet that Marcellus is guilty of it he will shew ἐκ τῶν αὐτοῦ λόγων, that is out of the ἕν τι cύγγραμμα. And he then cites Marcellus' words: Ἔφη γὰρ τὸν μὲν πατέρα δεῖν ἀληθῶς πατέρα εἶναι νομίζειν· καὶ τὸν υἱὸν, ἀληθῶς υἱόν· καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα ὡcαύτως. Ταῦτα ὁ Μάρκελλος πρὸς Ἀcτέριον.

The above passage is from the First book of the ἔλεγχοι. In the first lines of the second book the Epistle is condemned afresh for its deceitfulness. Marcellus we learn wished by means of it to cloak his heresy. Our author will τὴν χρόνοις μακροῖς ἐνδομυχήcαcαν τῷ ἀνδρὶ κακοδοξίαν βραχὺ περιελθόντας τοῦ τῆς ἐπιστολῆς προcχήματος ἀπογυμνῶcαι. We know from other sources that Julius was imposed upon by this Epistle in which Marcellus paraded the Roman Symbol as his own in order to obtain from the Pope a *testamur* of orthodoxy. It had such effect that about December 340 the Pope and a Synod of bishops assembled in Rome admitted Marcellus together with Athanasius to

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

communion. In Rome they thought that Marcellus had been unjustly condemned in the Arian Synod of Antioch, and to this feeling reference is made in the second book of the ἔλεγχοι p. 56a: διὰ τοὺς ἠδικῆσθαι τὸν ἄνδρα νενομικότας. To the effect of the Epistle on the mind of Pope Julius reference is made in two later passages of the second half of the treatise, namely in the first book of the De Ecclesiastica Theologia c. 19, p. 82d: ὅπερ ἐχρῆν μάλιστα τοῖς τὸν ἄνδρα τιμῶσιν ἐνδείξασθαι, and book II c. 25, p. 145a: ὡς ἂν μάθοι πᾶς τῶν τὸν ἄνδρα τιμώντων κτλ.

Thus the author of the Elenchi not only had in his hands the Epistle of Marcellus to Pope Julius, but was aware of how the latter had been imposed upon by it.

What was the date of this Epistle? Marcellus informs us in it that he had come to Rome to appeal to Julius, and that he wrote it after he had stayed in Rome fifteen months.

Now Marcellus fled to Rome three months later than Athanasius, and Athanasius fled thither sometime after Easter 339. Marcellus cannot therefore have reached Rome before July 339. Add fifteen months, and we reach November 340. The author of the Elenchi is also aware of the fact that the Pope and western bishops had 'honoured' Marcellus, because they were deceived by the Epistle. This refers to his being received into communion at Rome about December 340. Hence it follows that the books I and II of the Elenchi were written after Dec. 340, and probably in view of the Antiochene Synod of 341. The last three books addressed to Flakillus followed after an interval, and seem to have been composed in view of the council of Sardika held in autumn 343.

But all authorities are agreed that Eusebius Pamphili died not later than May 30, 339; and a comparison of all the sources shews that he died at the very end of 338 or in the early days of 339, at least eighteen months before these Elenchi, books I and II, could have been penned; and a yet longer time before books III—V. These Elenchi therefore were not written by Eusebius Pamphili, but by some other Eusebius. And the dedication of the last three books to Flakillus indicates Eusebius of Emesa as their author.

In other ways the books contra Marcellum reveal themselves to be no work of Eusebius Pamphili.

1. Their author repeatedly refers to Eus. P. in the third person, and in the same context to himself in the first, e. g. in Bk I p. 18d as follows:

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

θήcω δὲ πρῶτα . . . . . Ἄρτι μὲν γὰρ πρὸc Ἀcτέριον τὴν ἀντίρρηcιν ποιεῖται, ἄρτι δὲ πρὸc Εὐcέβιον τὸν μέγαν (sc. of Nicomedia). Καὶ ἔπειτα ἐπὶ τὸν τοῦ θεοῦ ἄνθρωπον . . . Παυλῖνον . . . Καὶ ἐκ τούτου μεταβὰc Ὡριγένει πολεμεῖ . . . Ἔπειτα Ναρκίccῳ ἐπιcτρατεύεται, καὶ τὸν ἕτερον Εὐcέβιον (sc. Pamphili) διώκει . . . Ἄρξομαι τοίνυν ἀπ' αὐτῆc . . . Ἐγὼ δὲ . . .

This is only a single one out of nine or ten similar contexts. It is a literary impossibility that the ἕτεροc Εὐcέβιοc should be the Eusebius who wrote these Elenchi.

2. The style of the Elenchi is in every way different from that of Eusebius Pamphili. It would be a literary miracle that the same man in the same year should write books so opposed in style as the Life of Constantine and the Elenchi.

3. Eusebius Pamphili belongs dogmatically to the pre-Trinitarian age. He only once uses the word τριάc of the godhead viz. in the Tricennalian oration, and that in a passage imitated from Philo. But in the Elenchi the γνῶcιc τῆc ἁγίαc Τριάδοc is regarded as the essence of the christian revelation, e. g. in book I, p. 3 c. and *passim*.

4. In all his other works, not excepting the Life of Constantine composed in the last year of his life, Eusebius Pamphili cites Mat. 28^{19} in the shorter form: μαθητεύcατε πάντα τὰ ἔθνη ἐν τῷ ὀνόματι μου. But in the Elenchi the Textus Receptus of this text is cited thrice, and the dogma of the Trinity based upon it.

5. The controversial manner of the Elenchi is alien to Eusebius Pamphili, who nowhere else displays such bitterness of spirit and want of charity towards theological opponents.

Thus we lose a work of the historian Eusebius and gain instead a work of Eusebius of Emesa. We are also able to see that the epistle of Eusebius Pamphili written to his congregation at Caesarea after the council of Nice has been interpolated. Socrates preserves this letter in book I ch. 8, p. 22. For after the words πιcτεύομεν καὶ εἰc ἓν πνεῦμα ἅγιον we have the following addition, in no way necessitated by the context:

Τούτων ἕκαcτον εἶναι καὶ ὑπάρχειν πιcτεύοντεc, πατέρα ἀληθῶc πατέρα, καὶ υἱὸν ἀληθῶc υἱόν, καὶ πνεῦμα ἅγιον ἀληθῶc ἅγιον πνεῦμα· καθὼc καὶ κύριοc ἡμῶν ἀποcτέλλων εἰc τὸ κήρυγμα τοὺc ἑαυτοῦ μαθητὰc εἶπε· πορευθέντεc μαθητεύcατε πάντα τὰ ἔθνη βαπτίζοντεc αὐτοὺc εἰc τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸc καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματοc.

The above passage has been foisted into the text from the ἄλλη ἔκθεcιc πίcτεωc produced at the council of Antioch in 341, in which it

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

is found verbatim (Socrates II ch. 10, p. 87). Perhaps the Epistle 15 after all wrongly ascribed by Socrates to Eusebius Pamphili. It agress more with the citation of Marcellus (compare above p. 331).

Lastly it need not surprise us that Socrates erred in his ascription of the Elenchi to the historian. For he only had the last three books entitled in a later age περὶ ἐκκλησιαστικῆς θεολογίας, and did not know of the first two in which all the indicia of true age and authorship occur. Had he read these first two books, he could never have ascribed the work to the historian Eusebius, however anxious he might be to demonstrate that the latter was an orthodox writer.

[Abgeschlossen am 9. Nov. 1903.]

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Eine Parallele zu den Seligpreisungen aus einem ausserkanonischen Evangelium.

Von Hans Waitz.

Eine der wichtigsten Quellen der pseudoklementinischen Homilien und Rekognitionen sind die Κηρύγματα Πέτρου (ΚΠ), wie sie in dem vorausgeschickten Briefe des Petrus an Jakobus wiederholt genannt und in den Homilien (H 1, 20) und Rekognitionen (R 1, 17. 3, 75) bezeugt sind. Nach R 3, 75 hatten sie einen Umfang von 10 Büchern, die z. T. wenigstens inhaltlich aus den Rekognitionen und Homilien zu rekonstruieren sind. Liegen sie uns auch nur in einer antimarcionitischen Bearbeitung vor, so kann doch ihr ursprünglicher ebionitisch-gnostischer Kern aus dieser Hülle verhältnismässig rein herausgeschält werden.

Zu dem ältesten Bestandteil der ΚΠ gehören nun nach der Inhaltsangabe des 8. Buches (R 3, 75 octavus de verbis domini, quae sibi videntur esse contraria, sed non sunt) die Ausführungen in R 2, 28 insbesondere folgende Stelle: Initio praedicationis suae utpote qui velit omnes invitare et adducere ad salutem: ac patientiam laborum tentationumque habendam suaderet; *pauperes beatificabat eosque pro penuriae tolerantia adepturos esse pollicebatur regna coelorum,* ut sub tanta spe aequanimiter paupertatis pondus spreta cupiditate portarent. Est enim unum et maximum ex perniciosissimis peccatis cupiditas. *Sed et esurientes et sitientes, aeternis bonis justitiae saturandos esse promisit,* ut egestatem tolerabiliter ferentes nihil pro hac injusti operis molirentur. *mundos quoque corde similiter beatos dicebat et per hoc deum visuros,* ut unusquisque adipisci tantum cupiens bonum semetipsum a pessimis et pollutis cogitationibus contineret.

Dem Inhalt nach ist dieser Abschnitt eine glossierende Paraphrase einiger Herrenworte, die wir als Seligpreisungen bezeichnen. Ist es sicher und schon durch Credners Beiträge zur Einleitung u. s. f. Halle 1832, I, 268 ff. und Hilgenfeld, Krit. Untersuchungen über die Evangelien Justins, Halle 1850, 307 ff. bewiesen, dass in den ΚΠ ein ausserkanonisches

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Evangelium benutzt ist, das mit unserm Matthäusevangelium die nächste Verwandtschaft hat, so wird dieses Ergebnis durch die obige Stelle aus R 2, 28 bestätigt. Nach den einleitenden Worten (initio praedicationis suae) standen die angeführten Seligpreisungen unter den ersten Redeabschnitten des benutzten Evangeliums. An dieser Stelle finden wir sie bei Matthäus. Es sind im ganzen drei Seligpreisungen wiedergegeben, und zwar nach der üblichen Zählung nach Matthäus die erste, vierte und sechste, während kurz vorher R 2, 27 und sogleich nachher R 2, 29 mit den Worten *Beati pacifici quoniam* (bezw. quia) *ipsi filii dei vocabuntur* die siebente angeführt ist. Von diesen Seligpreisungen finden wir aber bei Lucas nur die erste und vierte (Luc 6, 20. 21). Das Evangelium, aus dem die KTT in R 2, 27. 38 schöpften, muss demnach dem kanonischen Matthäus näher verwandt gewesen sein als dem Lucas.

Um seinen Charakter näher zu bestimmen, vergleichen wir zunächst den Wortlaut der verwandten Texte.

1) R 2, 28 pauperes beatificabat eosque pro penuriae tolerantia adepturos esse pollicebatur regna coelorum.	Mt 5, 3 λέγων· μακάριοι οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι, ὅτι αὐτῶν ἐστιν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν.	Luc 6, 20 ἔλεγεν· μακάριοι οἱ πτωχοί, ὅτι ὑμετέρα ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ.
2) R 2, 28 Et esurientes et sitientes aeternis bonis iustitiae saturandos esse promisit.	Mt 5, 6 μακάριοι οἱ πεινῶντες καὶ διψῶντες τὴν δικαιοσύνην, ὅτι αὐτοὶ χορτασθήσονται.	Luc 6, 21 μακάριοι οἱ πεινῶντες νῦν, ὅτι χορτασθήσεσθε.
3) R 2, 28 mundos quoque corde similiter beatos dicebat et per hoc deum visuros.	Mt 5, 8 μακάριοι οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ, ὅτι αὐτοὶ τὸν θεὸν ὄψονται.	
4) R 2, 27 (2, 29) Beati pacifici, quoniam (quia) ipsi filii dei vocabuntur.	Mt 5, 9 μακάριοι οἱ εἰρηνοποιοί ὅτι υἱοὶ θεοῦ κληθήσονται.	

Giebt uns auch R 2, 28 die Seligpreisungen nicht direkt als Zitate, so lässt es uns doch ihren ursprünglichen Wortlaut leicht erkennen. Wenn nämlich R 2, 27 und R 2, 29 dasselbe Zitat bis aufs Wort übereinstimmend bringen, selbst das Mt 5, 9 in den meisten Codices fehlende

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

ipsi wiederholen — der Wechsel zwischen quoniam und quia ist dem Übersetzer zur Last zu legen —, so können wir daraus folgern, daß auch die Zitate R 2, 28 ziemlich wortgetreu sind. Darauf führt uns noch eine weitere Beobachtung:

Die sogenannte 6. Seligpreisung wird auch noch an anderen Stellen in R angeführt, bezw. frei wiedergegeben, wo ebenfalls KΠ verarbeitet sind: R 2, 22. 28. 3, 29. 30, womit H 17, 7 zu vergleichen ist. Nun stimmen diese Anführungen ebenfalls wörtlich überein, abgesehen davon, daß, wie Cod. Carm. P. R. bei R 3, 27, so auch sämtliche Handschriften bei R 2, 22. 3, 30 mundo corde lesen, eine Variante, die nach den übrigen Stellen R 2, 28, R 3, 29 zu verbessern ist. So erkennen wir auch hieraus, daß sich der Verfasser der KΠ auch bei den übrigen Seligpreisungen möglichst genau an seine Vorlage gehalten hat.

Scheiden wir nun von dieser Voraussetzung aus, was in R 2, 28 nur Glosse ist, so erhalten wir folgenden Wortlaut:

1) pauperes beatificabat eosque pro penuriae tolerantia adepturos esse pollicebatur regna coelorum.	beati pauperes, quod adipiscentur regna coelorum.
2) Et esurientes et sitientes aeternis bonis justitiae saturandos esse promisit.	beati esurientes et sitientes, quod justitia saturabuntur.
3) mundos quoque corde similiter beatos dicebat et per hoc deum visuros.	beati mundi corde, quoniam ipsi deum videbunt (so R 3, 30!).

4) beati pacifici, quoniam ipsi filii dei vocabuntur.

Es leuchtet ein, in welchem Maße der so reducierte Text der Seligpreisungen mit dem des kanonischen Matthäusevangeliums übereinstimmt, zumal im Unterschied von Lucas. Hier wie dort steht das Prädikat in der 3. Person Pluralis, bei Lucas dagegen in der 2. Person Pluralis. Im einzelnen reden KΠ wie Mt 5, 3 vom Himmelreich (regna coelorum bezw. βασιλεία τῶν οὐρανῶν), während Lucas das Reich Gottes verheißt (βασιλεία τοῦ θεοῦ); KΠ und Mt 5, 6 erwähnen Hungernde und Dürstende, Luc 6, 21 nur Hungernde. Die 6. und 7. Seligpreisung stimmen mit Matthäus fast wörtlich — den Zusatz ipsi ausgenommen — überein, während sie bei Lucas fehlen.

Andrerseits sind auch bedeutsame Abweichungen von Matthäus und charakteristische Übereinstimmungen mit Lucas unverkennbar. KΠ und Luc 6, 20 wissen nichts von den „geistlich" Armen, son-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

dern verheißen nur den „Armen“ das Himmelreich bezw. das Reich Gottes. Die Glosse in KΠ (R 2, 28 pro penuriae tolerantia und ut sub tanta spe aequanimiter paupertatis pondus spreta cupiditate portarent) schließt geradezu die Deutung auf geistlich Arme aus und nötigt an leiblich Arme zu denken.

KΠ und Luc 6, 21 reden in gleicher Weise nicht von solchen, die nach der Gerechtigkeit hungern (und dürsten). Denn die KΠ können nur, wie in gleicher Weise der glossierende Zusatz: ut egestatem tolerabiliter ferentes nihil pro hac injusti operis molirentur beweist, an solche gedacht haben, die leiblich hungern und dürsten. Bei Lucas aber deutet die nähere Bestimmung νῦν darauf hin, daß auch hier nur, wie vorher bei den Armen, an ebensolche Menschen gedacht werden kann. Darauf weist auch die folgende, bei Matthäus fehlende Seligpreisung (Luc 6, 21) μακάριοι οἱ κλαίοντες νῦν, ὅτι γελάσετε. Eigentümlich ist nur für KΠ, daß hier der Begriff der δικαιοσύνη zu dem Nachsatz gezogen wird, während er bei Lucas fehlt, bei Matthäus aber zu dem Vordersatz gehört.

Als eine auffällige Kongruenz mit der lucanischen Rezension ist es auch zu bezeichnen, wenn die KΠ, ebenso wie Lucas auf die erste Seligpreisung sofort die vierte folgen lassen. Wenn die KΠ damit die zweite und dritte des Matthäus auslassen, so haben sie nicht etwa absichtlich sie übergangen, da sie sehr wohl die dritte wenigstens (μακάριοι οἱ πενθοῦντες, ὅτι αὐτοὶ παρακληθήσονται cf. Luc 6, 21b) für ihren Ideengang hätten verwerten können, sondern sind damit ihrer Vorlage gefolgt, die ebenso wie Lucas diese beiden Seligpreisungen, bzw. die dritte, auch nicht in der lucanischen Rezension: μακάριοι οἱ κλαίοντες νῦν, ὅτι γελάσετε, gekannt haben wird. Dies ist um so wahrscheinlicher, als ja auch bei Mt 5, 4. 5 eine gewiß nicht grundlose Unsicherheit in der handschriftlichen Überlieferung besteht, indem der Codex D, sowie die Itala, in mehrere Handschriften, Vulgata, Syr. Cur. Sin., Clemens, Origenes u. a. den Mt 5, 4 vor Mt 5, 5, dagegen Cod. ℵ B C Σ, sowie die Itala in 3 Codices, die Peschittho, und Syriaca Charklensis, die koptische, äthiopische Übersetzung, Tertullian u. a. Mt 5, 4 nach Mt 5, 5 setzen, also die Seligpreisung der Leidtragenden vor die der Sanftmütigen stellen und an die der Armen anschließen.

Es fragt sich, welcher Textgestalt, ob der der KΠ oder der des kanonischen Texts, die Priorität gebührt.

Man könnte geneigt sein, den Text der KΠ als eine willkürliche Änderung des kanonischen Textes zu bezeichnen, indem man darauf

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

hinweist, daß ein Evangelium, das bei Ebioniten im Gebrauch war, selbstverständlich die leiblich Armen, Hungernden und Dürstenden selig gepriesen habe. Aber ist dies auch möglich, so ist es doch nicht wahrscheinlich. Denn vergleichen wir die Gestalt, in der ein andres Herrenwort Mt 6, 33 in KΠ vorliegt, so erkennen wir, welches Gewicht gerade in KΠ auf das Streben nach der Gerechtigkeit gelegt wird.

R 2, 20	R 2, 22	R 3, 20	R 3, 37	R 3, 41	Mt 6, 33
primum est omnium, justitiam dei regnumque ejus inquirere.	Suadeo primo justitiam ejus esse requirendum.	Et ideo jussit nos quaerere justitiam boni dei regnumque ejus et omnia, inquit, haec adijicientur vobis.	dicebat magister noster, ut et justitiam ejus quaererent.	dicentem: Quaerite primo justitiam eius et haec omnia adponentur vobis.	Ζητεῖτε δὲ πρῶτον τὴν βασιλείαν καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ.

Überall ist hier die Gerechtigkeit in der Weise betont, daß sie entweder allein genannt oder vorangestellt wird, wie sie auch im Codex Vaticanus (B) vorangestellt ist; nur R 2, 46, eine Stelle, die dem Redaktor zur Last fällt, stimmt mit Mt 6, 33. Ziehen wir nun hierzu die 4. Seligpreisung heran, so werden wir nicht verkennen, daß zu dem Sinn, den Mt 6, 33 — ausgenommen in Cod. B — in KΠ hat, am besten diejenige Gestalt passen würde, die in Mt 5, 6 vorliegt, wo ja auch gerade das Streben (Hungern und Dürsten) nach Gerechtigkeit selig gepriesen wird. Ist aber dies zuzugeben, dann kann nicht angenommen werden, daß die KΠ bezw. das darin benutzte Evangelium absichtlich an der 4. Seligpreisung geändert und das Object des Vordersatzes zum Object des Nachsatzes gemacht hätten. Vielmehr bleibt nur die Annahme übrig, daß die KΠ bezw. deren Evangelium sie in der eigenartigen Gestalt vorgefunden haben, in der sie sie auch bringen. Eine absichtliche Änderung an der ersten Seligpreisung kann aber dann auch nicht mehr angenommen werden.

Erwägen wir aber weiter, daß gerade diese beiden Seligpreisungen — dazu in dieser unmittelbaren Aufeinanderfolge — bei Lucas in demselben Sinne wie in den KΠ und ohne die ethische Näherbestimmung wie bei Matthäus angeführt sind, so werden wir die Textgestalt, welche die Seligpreisungen in den KΠ bezw. ihrem Evangelium haben, als die originale, die des kanonischen Matthäusevangeliums dagegen als die secundäre, eben als eine Umdeutung der an leiblich Arme und Hungernde gerichteten Herrnworte ins Geistliche ansehen müssen. Inwieweit dann noch die zweite, dritte und fünfte Seligpreisung des Matthäusevangeliums als original betrachtet werden können, läßt sich auf Grund des Evan-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

gelientextes in KΠ und Lucas nicht sicher ausmachen. Keinesfalls aber können nach dem Sachverhalt, wie er hier zu constatieren ist, die 2. und 3. Seligpreisung vor der 4. gestanden haben.

Bei unsrer Untersuchung haben wir die Frage außer acht gelassen, in welcher Zeit die KΠ entstanden sind, um von hier aus eine weitere Instanz für unsre Aufstellungen zu gewinnen. Denn diese Frage hängt aufs engste mit dem ganzen literarischen Problem zusammen, das die klementinische Literatur bietet. Indem wir an andrer Stelle näher darauf eingehen werden[1], möchten wir hier nur als Ergebnis unsrer diesbezüglichen Untersuchungen hinstellen, daß die KΠ nicht viel später als 135 n. Chr. und zwar in Palästina (Caesarea), in dem Bereich einer dem Elkesaitismus verwandten ebionitisch-gnostischen Sekte entstanden sind. Könnte dieses Resultat Zustimmung finden, so würden wir in den Zitaten der KΠ einen dem kanonischen Matthäusevangelium nahe verwandten Evangelientext besitzen, der uns zeitlich und örtlich, um ein beträchtliches über Justin hinaus, näher an die älteste apostolische Überlieferung heranführen würde. Zugleich hätten wir damit ein gewichtiges Argument mehr gewonnen, das uns die Originalität der in den KΠ und Lucas vorliegenden Tradition über die sogen. Seligpreisungen gegenüber der des kanonischen Matthäus bestätigen würde.

[1] Vgl. meine demnächst in Texte und Untersuchungen N. F. X., 4 erscheinende quellenkritische Untersuchung über „die Pseudoklementinen".

[Abgeschlossen am 5. November 1903.]

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Miscellen.

Kappôres.

I.

Bemerkungen zu A. Deißmann, ἱλαστήριος und ἱλαστήριον in Heft 3 des 4. Jahrgangs dieser Zeitschrift, S. 193ff. des Jahrgangs 1903.

Die Ausführungen Deißmanns über Kappôres S. 204ff. veranlaßten mich, Herrn I. I. Kahan in Leipzig um Auskunft zu bitten. Herr I. I. Kahan ist von Franz Delitzsch's Zeiten her Lehrer am Institutum iudaicum Delitzschianum in Leipzig.[1] Er ist ein tüchtiger, philologisch geschulter jüdischer Gelehrter, dessen reiche Kenntnisse die Theologen benutzen sollten, um endlich das so lange arg vernachlässigte Gebiet der jüdischen Literatur fruchtbar und umfassend anzubauen.

S. 204 führt Deißmann die Ansicht von Daniel Sanders an und bemerkt dazu, daß kappôr, resp. kapporoh zwar synonym seien mit kappôres, aber, nach Weigand und Hildebrand, kappôres nur von kapkôreth herkommen könne, nicht von kappôr, resp. kaporoh. S. 205 wird dasselbe gesagt, die Synonymität beider nur noch dahin näher erläutert, daß kappôreth = kappôres keinen andern Sinn habe als kappôroh, nämlich den von „Sühnung". Speziell denkt Sanders und Weigand hierbei an die Sühnezeremonie am Versöhnungstage, d. h. das Schlachten und um den Kopf Schwingen eines Hahnes mit den Worten: זה כפרתי. Die Begriffe „Sühnung" und „Tötung" rückten danach, meint Deißmann, sehr nahe zusammen, „Du bist kappôreth" konnte somit zu der Bedeutung: „Du bist der Vernichtung geweiht" kommen und schließlich kappôres überhaupt = vernichtet üblich werden.

Dem gegenüber gibt Herr I. I. Kahan folgendes an:

1. Der Gedanke der Kappôroh, der Sühnung, haftet nicht nur an der Sühnezeremonie des Versöhnungstages, sondern nach jüdisch-theologischer Anschauung ist jedes Leid, jeder Schaden, jeder Verlust, den

[1] Siehe Genaueres darüber in meinem Vortrag: Talmud und Theologie, J. C., B. Mohr, Tüb., 1903.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

ein Mensch zu erdulden hat, eine Strafe für seine Sünde und damit eine Abbüßung seiner Schuld und eine Sühne. Diese Gedanken sind sehr alt innerhalb der Entwickelung der jüdischen Theologie. Kappôroh wird im Jargon, der jüdisch-deutschen Umgangssprache der Juden, bis auf den heutigen Tag, ganz allgemein im Sinne von: Einbuße, Verlust, Verzicht auf etwas gebraucht.

So redet man von „ĕ kappôre Geld!" im Sinne von: ich büße gern das Geld ein, ich verzichte darauf. Der Ausdruck ist alltäglich für: das ist mir, gilt mir als kappôre Geld, das Geld gilt mir wie eine Kappôre d. h. eine Einbuße, ein Verlust, wozu noch hinzuzudenken ist: und ich verschmerze das gern. Man hat es im wegwerfenden Tone gesprochen vorzustellen. Wer die echt orientalische, phantasievoll-elliptische Redeweise der Juden kennt, wird sich über die nötigen Ergänzungen nicht wundern. Soviel über Kappôroh, resp. mit Abschleifung des o der Endung in der Aussprache zu ĕ, über: Kappôrĕ.

2. Die Ableitung der Form kappôres von kappôreth bestreitet Herr I. I. Kahan. Er hält kappôres für einen Plural von kappôrĕ, gebildet mit dem ja vielfach in den modernen Sprachen üblichen s des Plurals. „Es taugt uff kappôres" = es ist wert, daß es zu Grunde geht, „ich brauch ihn uff kappôres" = er kann mir gestohlen bleiben, ich will nichts von ihm wissen, ich verzichte gern auf ihn, sind z. B. gebräuchliche Redewendungen im Jargon, die sich allerdings sehr leicht verstehen, wenn man kappôres als Plural von kappôrĕ faßt, nämlich so: „es taugt uff kappôres" würde heißen: es taugt soviel wie alle die Dinge, die kappôre sind und als kappôre gelten. Entsprechend wäre „ich brauch ihn uff kappôres" zu verstehen: ich brauch' ihn so, wie man die Dinge verwendet, die zur kappôre dienen. Kappôres hat also mit kappôreth nichts zu tun. Kappôrĕ = kappôroh hat den Sinn von: Verlust, der Vernichtung geweihter Gegenstand, kappôres sind Verluste, Gegenstände, die der Vernichtung geweiht sind.

Danach läßt sich aus dem Gebrauch von kappôres im Jargon für die Bedeutung von kappôreth gar nichts schließen, weder daß „sich kappôreth bis in die neueste Zeit erhalten hat", noch „daß ihm der Begriff der Sühnung geblieben ist", obwohl dies „von denen nicht mehr empfunden wird, die die deutsche Vokabel kappôres gedankenlos gebrauchen" (l. c. S. 206). Beides gilt vielmehr lediglich von kappôroh, resp. kappôrĕ und seinem Plural.

Mit dieser Erklärung von kappôres scheint mir Herr I. I. Kahan recht zu haben. Wer jüdisches Sprachgefühl hat und die Art jüdischer

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Sprachbildung im Anschluß an das AT oder überhaupt im Zusammenhang mit demselben nachempfindet, wird sich sagen: kappôreth, das im AT in so spezifischem Sinne, nämlich doch sicher von einem Teil der Bundeslade allein, vorkommt, konnte nicht derartig abgeschliffen in den allgemeinen Sprachgebrauch übergehen. Der Gedanke an die besondere Art der Sühnung im Zusammenhang mit der Bundeslade konnte dabei nicht so völlig verblassen. Und so führt denn auch Levy in seinem Wörterbuch, wie Deißmann S. 205, Anm 3, richtig bemerkt, keine einzige Stelle für kappôreth an, die nicht an die Bundeslade erinnerte! Ebenso ist durchaus unwahrscheinlich, daß זה כפרתי zu übersetzen ist: „Dies ist mein kappôreth." Die Kappôreth war für den Kenner des AT ihrem Begriff nach etwas ganz Bestimmtes, den Gedanken an die Bundeslade und die mit ihr zusammenhängende Sühnung Wachrufendes, mag nun das Wort an sich bedeuten, was es will. An sich kann es sehr wohl, wie das arabische kaffârat, Sühnung bedeuten, resp. dann Sühnegegenstand (l. c. S. 203.)

Lagardes Erklärung der Bedeutung von kappôres = vernichtet lehnt Deißmann mit Recht ab (l. c. S. 205/06).

Leipzig. Paul Fiebig.

II.

In seiner Abhandlung — diese Zeitschrift 1903, Heft 3 — ἱλαστήριος und ἱλαστήριον versucht Prof. Deißmann der jüdischen Redensart „kappôres gehen" eine Deutung zu geben, die sich wissenschaftlich nicht rechtfertigen läßt. Es kann nämlich dem Kenner jüdischer Kultgebräuche, von dem Prof. D. Aufklärung über diesen Punkt wünscht, gar keinem Zweifel unterliegen, daß kappôres nichts anderes ist, als die Pluralform von kappara. — Wie die Juden für Zarah „Not" „Zoroh" sprechen und im Plural „Zores", so sagen sie für kapparah — kappore und kappores. Welchen Begriff sie damit verbinden, auch darüber kann kein Zweifel herrschen. — Prof. D. zitiert J. Levy Neuhebr. u. Chald. Wörterbuch II, S. 387. Aus den an dieser Stelle angeführten Zitaten ist klar zu ersehen, daß kappôres nichts anderes als kapparoth sein kann.

Wenn das bei Levy angeführte: תהא מיתתי כפרה bedeutet: Mein Tod möge eine kapparah, Sühne, sein, so muß auch das folgende בנות ישראל אני כפרתן übersetzt werden: Töchter Israels, ich möge ihre kapparah — und nicht ihr kapporeth — sein.

In diesem Sinne haben auch die Juden seit dem Mittelalter bei dem

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Schwingen des Hahnes oder der Henne um den Kopf gesprochen: seh (od. soth) kapparathi, dieser oder diese ist meine kapparah und nicht meine kapporeth.

Das bei Eisenmenger Notierte: arme Juden, die keinen Hahn kaufen können, geben einem Christen drei oder vier Pfennig und fragen ihn, ob er eine כפרה sein wolle, kann, soweit ich sehe, aus keiner jüdischen Quelle belegt werden. — Ebenso unrichtig ist das von Lagarde aus Bodenschatz Entnommene, daß כפרת jetzt „das Türlein" ist, durch welches die Gesetzrolle aus der Lade herausgeholt wird. Dieses „Türlein" ist nichts anderes als das פרכת der Vorhang, der über der Lade hängt.

Stockholm. G. Klein.

Zum Zitat in Eph 4, 8.

Noch in der jüngst erschienenen 8. bezw. 7. Auflage des Meyerschen Kommentars der Gefangenschaftsbriefe schreibt Erich Haupt, daß „die chaldäische Paraphrase, das syrische AT und die Glosse des Isaak . . . beweisen, daß in der jüdischen Tradition die Psalmstelle ebenso wie hier bei Paulus verstanden ist, sein Zitat also nicht auf einem Gedächtnisfehler, sondern auf der ihm geläufigen Rabbinischen Auffassung beruht."

Hiezu nur eine kurze Mitteilung über die Lesart der syrischen Bibel, weil dieselbe Angabe unbeanstandet allenthalben wiederkehrt, z. B. bei von Soden im Hand-Kommentar, in Hühn's Bearbeitung der alttestamentlichen Zitate (1900), in Berg's amerikanischer Monographie: The influence of the Septuagint upon the Peŝiṭta Psalter (1895), in Grills Monographie über den 68. Psalm (1883) S. 134 usw.

Die früheren Druckausgaben der syrischen Bibel haben allerdings wie das Targum und wie Paulus „gegeben" statt „empfangen"; aber seit einem halben Jahrhundert liest man in der besten Ausgabe des syrischen AT's, in der von Urmia, umgekehrt „empfangen" und nicht „gegeben". Und dieselbe Lesart bietet auch das in Mossul 1877 erschienene Psalterium Syriacum ad fidem plurium optimorum codicum habita ratione potissimum hebraici textus nunc accuratissime exactum a Josepho David chorepiscopo Syro Mausiliensi, ebenso der Liber Psalmorum, den Paul Bedjan ad usum scholarum 1886 in Paris herausgab. In der arabischen Vorrede zur Mossuler Ausgabe wird die Stelle ausdrücklich besprochen und gesagt, daß zwar die Jakobitischen Exemplare „gegeben" hätten, daß aber die alten Handschriften und insbesondere die chaldäi-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

schen d. h. nestorianischen „empfangen" als richtig bezeugten. Zwar erklärte Baethgen diese Lesart trotz der vom Herausgeber dafür angeführten Zeugen für „Korrektur" (Jahrbücher für prot. Theol. 8, 447); aber W. E. Barnes in Cambridge bestätigt mir, daß seine (4) nestorianischen Handschriften „empfangen" haben und dazu eine Jakobitische (Laurent. Or. 58 in Florenz), die auch an einigen andern interessanten Stellen mit den nestorianischen stimme, daß dagegen 10 Jakobitische Handschriften (und eine nestorianische über Rasur) „gegeben" aufweisen. Es stehen sich also hier die beiden Zweige der syrischen Überlieferung so schroff als möglich gegenüber, und es muß erst noch untersucht werden, welcher das Ursprüngliche erhalten hat; jedenfalls darf nicht mehr wie es bisher geschah, rundweg behauptet werden, daß der Syrer mit Paulus gehe. In dem ganzen halben Jahrhundert, seit die Urmiabibel veröffentlicht wurde, habe ich ihre Lesart nur von Grill im Anhang zu der genannten Monographie angeführt gefunden, aber ohne eine Bemerkung über die Tragweite dieser Lesart.

Maulbronn. Eb. Nestle.

Eine kleine Interpunktionsverschiedenheit im Martyrium des Polykarp.

In c. 12, 2 des Martyriums des Polykarp haben bisher alle mir bekannten Ausgaben geboten: Der Prokonsul schickte seinen Herold ἐν μέσῳ τοῦ σταδίου κηρῦξαι τρίς· „Πολύκαρπος ὡμολόγησεν ἑαυτὸν Χριστιανὸν εἶναι". Der Apparat von Zahn merkt an τρις c. m EL: τριτον b p v. Sein lateinischer Text lautet: tunc voce praeconis in arena media ter clamatum est: „Polycarpus Christianum se semper esse confessus est."

Niemand wird daran Anstoß nehmen. Um so überraschender kommt es mir, daß Schwartz in der neuen Ausgabe der Kirchengeschichte des Euseb 4, 15, 25 (S. 346, 3 f.) interpungiert: πέμψαι τε τὸν κήρυκα καὶ ἐν μέσῳ τῷ σταδίῳ κηρῦξαι »τρὶς Πολύκαρπος ὡμολόγησεν ἑαυτὸν Χριστιανὸν εἶναι«. Der Apparat belehrt, daß das mart. και und Kodex R εἶναι auslasse; über die Interpunktion der Handschriften enthält er nichts. Der von Th. Mommsen für die Ausgabe bearbeitete lateinische Text Rufins lautet: misso igitur curione ad populum iubet voce maxima protestari Polycarpum tertio confessum Christianum se esse." Nicht angeführt ist von Schwartz, daß der von mir übersetzte Syrer deutlich die Interpunktion hinter τρις hat. „Und er schickte den Herold, und

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

er verkündete mitten im Stadion dreimal: Polykarpus hat über sich selbst gestanden, daß er ein Christ ist."[1]

Schwartz hat außer Rufins Übersetzung sicher noch andre Gründe zu dieser Änderung gehabt; mir sind solche unbekannt. Nach der neuen Interpunktion müßte man schließen, daß die Prozeßordnung ein dreimaliges Geständnis des Angeklagten vorschrieb, nach der alten, daß eine dreimalige Verkündigung des Geständnisses vorkam. In den von mir nachgesehenen Märtyrerakten finde ich Verurteilung auf einmaliges Geständnis hin (vgl. die Märtyrer von Lyon) und einmalige Verlesung des Geständnisses und Urteils (z. B. im Martyrium des Pionius). Ein Urteil von kundiger Seite wäre sicher erwünscht.

Maulbronn. Eb. Nestle.

Zu Mt 28, 18.

Wie nötig es ist, Tischendorf's Apparat nach der syrischen Bibel zu ergänzen und zu berichtigen, kann Mt 28, 18 lehren.

Bei Wettstein stand noch, daß der Syrer nach den Worten „mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden" aus Joh 20, 21 hinzufüge „und wie mich mein Vater gesandt hat, so sende ich euch." Bei Bengel findet sich, daß diese Ergänzung auch beim Armenier und Perser stehe. Bei Tischendorf findet sich von all dem keine Silbe.

Die neue Ausgabe der syrischen Evangelien von Pusey-Gwilliam sagt dazu: Sectio ܐ 425, quae a Codd. Gr. abest, in Syr. omnibus quos inspeximus continetur. Der Kanon 7 (= Mt Joh), dem diese Sektion zugehört, der bei Tischendorf (III, 131) und Wordsworth-White nur 7 Nummern befaßt, hat bei Pusey-Gwilliam 16 (Mt 426 Sektionen statt 355, Joh 271 statt 239).

Ein Blick in den arabischen Tatian zeigt, — der Curetonsche und Sinai-Syrer fehlen leider, — daß dies auf das Diatessaron zurückgeht. 1881 fehlte es noch bei Zahn (Forschungen I, 218f.). Für den griechischen Text hat der Zusatz keine Bedeutung, um so wichtiger ist er für die Beurteilung des Syrers.

[1] Die syrischen Worte missit curionem et protestabatur in medio stadio könnten, beiläufig bemerkt, natürlich auch übersetzt werden „er schickte den Herold und verkündete" (ohne Komma d. h. ohne Subjektswechsel); aber der Zusatz „mitten im Stadium" zeigt, daß ein Subjektswechsel anzunehmen ist, beziehungsweise protestabatur, κηρῦξαι, wenn auf den Prokonsul bezogen mit „ließ verkünden" zu übersetzen ist. Die gleiche Bedeutung eines solchen Kommas s. Joh 18, 16 θυρωρῷ, καὶ; vgl. auch 19, 13 τὸν Ἰησοῦν, καὶ ἐκάθισεν.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Ähnlich fehlt z. B. Act 18, 8 die Mitteilung, daß die Worte „Euer Blut sei auf eurem Kopf" beim Syrer fehlen. Ähnlich an anderen Stellen.

Maulbronn. Eb. Nestle.

Marcus colobodactilus.

Die Bezeichnung des Marcus als κολοβοδάκτυλος ist in neuerer Zeit mehrfach besprochen worden; so beispielsweise von Harnack in dieser Zeitschrift 3, 164—166. Nach dem spanisch-arabischen Fragment, das Vollers und v. Dobschütz in Bd. 56 der ZdmG 640, 645 veröffentlichten, war es der rechte Daumen, den er sich abhieb.[1] Was es mit dieser Selbstverstümmlung des früheren Leviten auf sich hat, weiß ich nicht; umsomehr möchte ich auf das Targum von Psalm 137, 4 verweisen, wo die Frage: „wie sollen wir des Herrn Lied singen im fremden Lande" durch die Bemerkung eingeleitet ist: מן יד קמעו ליואי אליוניהון בכביהון ואמרין „von der Hand bissen (hieben) die Leviten ihre Daumen ab mit ihren Zähnen und sagen: Wie sollten wir" usw. Der nächste Vers wird dort eingeleitet: „Es antwortet die Stimme des h. Geistes und spricht: Vergäße" usw. Die Wörterbücher (Levy, Jastrow) zitieren als Parallele Pesik. r. sect. 31: sie steckten die Daumen ihrer Hände in den Mund und bissen sie ab; Jalkut zur Stelle.

Es ist schwer zu bezweifeln, daß ein Zusammenhang besteht zwischen dieser Legende von den Leviten, die nicht des Herrn Lied singen wollten im fremden Lande und sich deshalb die Daumen verstümmelten, und dem Leviten Markus, der nicht mit nach Kleinasien weiter ziehen wollte und sich den Daumen abgehauen haben soll. Ebenso schwer ist es aber diesen Zusammenhang zu erklären. Einfacher erklärt sich dagegen das Daumenabbeißen als Mittel gegen das Singen, wenn man sich der jüdischen Erzählung von jenem Leviten erinnert, die ich irgendwo gelesen habe, der, wenn er seine Daumen in den Mund steckte und so mit den Händen einen Schallbecher bildete, im Tempel zu Jerusalem so laut schmetterte, daß man es bis nach Jericho hören konnte. Die Sache weiter zu verfolgen muß ich andern überlassen.

Maulbronn. Eb. Nestle.

---

[1] Von älterer Literatur notierte ich mir aus Elsner p. 2n***: Quod Nemeitz in vernuenft. Gedanken P. II p. 147 und Keysler itiner. p. 115 de Marco sacerdote pollicem sibi abscindente adnotant, id in Hieronymi prologis, ni fallor, omnibus legitur.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Zum Namen der Essäer.

Schürer sagt im Text des § 10 seiner Geschichte des jüdischen Volkes (³ II, 559): „Wenn Philo behauptet, ihr Name sei identisch mit ὅσιοι, so ist dies eben nur etymologische Spielerei. In Wahrheit ist er jedenfalls semitischen Ursprungs.“ In der Anmerkung fügt er nach Nennung der drei philonischen Belegstellen (M II, 457, 459, 632) hinzu: „Es scheint mir sehr unwahrscheinlich, daß Philo bei diesen Erklärungen an das semitische chasê gedacht hat (so Lucius 189). Vielmehr leitet er den Namen wirklich von dem griechischen ὁσιότης ab.“ Zu gunsten der Deutung von Lucius möchte ich auf Chrysostomus verweisen, der zur Erwähnung der Sicarier in Act 21, (hom. 46 in Acta, Migne 60 col. 324) sagt: die einen sagen, die Sicarier seien Räuber, die ihren Namen von ihren Schwertern hätten, σικῶν λεγομένων παρὰ Ῥωμαίοις· οἱ δὲ τῆς μιᾶς αἱρέσεως τῆς παρ' Ἑβραίοις.

Τρεῖς γάρ εἰσι παρ' αὐτοῖς αἱρέσεις αἱ γενικαί, Φαρισαῖοι, Σαδδουκαῖοι καὶ Ἐσσηνοί, οἳ καὶ Ὅσιοι λέγονται (τοῦτο γὰρ ἔστι τὸ Ἐσσηνοὶ ὄνομα), διὰ τὸ τοῦ βίου σεμνόν· οἱ αὐτοὶ δὲ καὶ Σικάριοι διὰ τὸ εἶναι ζηλωταί.

Da Chrysostomus nicht die bei Philo gebräuchliche Form Ἐσσαῖοι, sondern die bei Josephus gewöhnlichere Ἐσσηνοὶ gebraucht, wird seine Mitteilung nicht auf Philo zurückgehen; und da er des Semitischen wohl kundig ist, muß nach seinem Wortlaut um so mehr angenommen werden, daß er mit ὅσιοι eine Übersetzung geben will, also an חָסִין, חָסִידָא denkt; dann wird diese Annahme aber auch für Philo wahrscheinlicher. Ob diese Etymologie freilich die richtige ist, oder die bei Schürer nicht erwähnte, auf dem Hamburger Orientalistenkongreß 1902 aufs neue aufgestellte, „die Schweigenden“ kann ich dahingestellt sein lassen. Die Sicarier mit ihnen in Verbindung zu bringen, ist natürlich ein unglücklicher Einfall, dessen Urheber ich nicht kenne. Eine etymologische Erklärung soll das διὰ τὸ εἶναι ζηλωταί wohl nicht abgeben, wie Σικάριοι μεθυσταί in den Onomastica vaticana bei Lagarde, OS. 198, 49 und bei Hieronymus: Sicariorum ebriosorum (ebenda 71, 21). Wie Chrysostomus, auch Oecomenius (Migne 118, 268): οὗτοι τὸν βίον σεμνότερον ἀσκοῦσι, φιλάλληλοι ὄντες καὶ ἐγκρατεῖς· διὸ καὶ Ἐσσηνοὶ προσαγορεύονται, ἤγουν ὅσιοι· ἄλλοι δὲ αὐτοὺς Σικαρίους ἐκάλεσαν, ἤγουν ζηλωτάς. Ebenso Theophylakt (Migne 125, 192).

Maulbronn. Eb. Nestle.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Zur Berechnung des Geburtstags Jesu bei Clemens Alexandrinus.

Zu der mannigfach erörterten Stelle Strom. 1, 21, in der Clemens sagt, daß von der Geburt des Herrn bis zum Tod des Commodus im ganzen 194 Jahre 1 Monat 13 Tage verflossen seien, findet sich eine wertvolle Beobachtung an einem Ort, der leicht übersehen werden könnte, daher erlaube ich mir darauf hinzuweisen. In der zweiten der „Untersuchungen über die Zeitrechnung der Germanen" von Gustav Bilfinger, welche „Das germanische Julfest" behandelt (Programm des Eberhard-Ludwigs-Gymnasiums in Stuttgart, 1901, 132 S. 4°), handelt der erste Abschnitt von der Feier des 6. Januar, der zweite von der des 25. Dezember. Die Rechnung des Clemens führt auf den 18. November. Bilfinger erinnert nun daran, daß von Epiphanius die Taufe Jesu auf den 12. Athyr d. h. den 8. November angesetzt werde, und sagt: „Man kann also fast mit Sicherheit schließen, daß statt 13 vielmehr 23 zu lesen ist, daß also zur Zeit des Clemens so gerechnet wurde, daß man die leibliche Geburt Christi seiner Taufe genau um 30 Jahre vorausgehen ließ und beide Ereignisse auf denselben Kalendertag setzte." Es ist natürlich ebensogut möglich, daß bei Clemens ein Rechenfehler nicht ein nachträglicher Schreibfehler vorliegt; das aber, glaube ich, geht aus diesem nahen Zusammentreffen mit Bestimmtheit hervor, daß schon Clemens das von Epiphanius erwähnte Datum des 12. Athyr im Auge hat.

Zugleich sei angeführt, daß in dieser Abhandlung der erste eingehende Versuch vorliegt, nachzuweisen, warum die Taufe Jesu auf den 6. Januar = 11. Tybi (Clemens a. a. O., Epiphanius Haer. 51 = Geburt Jesu) angesetzt wurde. Der 11. Tybi fällt genau 15, der 12. Athyr genau 17 ägyptische Monate vor den 29. Phamenot = 25. März, den Todestag Jesu.

Endlich ist zur Erörterung der Stelle in Lagarde's Mitteilungen 4, 264ff. und zu Nilles Kalendarium 2, 696 zu bemerken, daß dort die ägyptischen und lateinischen Monatsdaten in ein anderes Verhältnis zu einander gebracht sind als bei Epiphanius und Bilfinger.

Maulbronn. Eb. Nestle.

Zur Versuchung Jesu.

„Πάλιν παραλαμβάνει αὐτὸν ὁ διάβολος εἰς ὄρος ὑψηλὸν λίαν καὶ δείκνυσιν αὐτῷ πάσας τὰς βασιλείας τοῦ κόσμου καὶ τὴν δόξαν αὐτῶν, καὶ εἶπεν αὐτῷ· ταῦτά σοι πάντα δώσω, ἐὰν πεσὼν προσκυνήσῃς μοι." Ev. Mt 4, 8f. vgl. Lc 4, 5ff.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Es scheint nicht bemerkt zu sein, daß hier eine Variante eines älteren persischen Legendenmotivs vorliegt. Polybios (ed Hultsch frgt. 90; ed. Dindorf frgt. 49) erzählt, der Name Kappadokien werde auf einen Perser zurückgeführt, der auf der Jagd seinen König vor einem Löwen rettete, „οὗτος οὖν ὁ Πέρσης ἐπί τινος ὄρους ὑψηλοτάτου ἀναβὰς καὶ πᾶσαν τὴν γῆν περισκοπήσας ὅσην ὀφθαλμὸς ἀνθρώπινος περιβλέπει κατὰ ἀνατολὰς καὶ δυσμὰς ἄρκτον τε καὶ μεσημβρίαν δωρεὰν παρὰ τοῦ βασιλέως πᾶσαν εἵληφε." Als „ἄρχων τοῦ κόσμου" ist der Teufel an die Stelle des Perserkönigs getreten.

Göttingen. Hugo Willrich.

Zu S. 260 (dieses Bandes).

Herr Alfred Schmidtke bittet mich, die Anmerkung 1 S. 260 zu tilgen, in der ich es als einen großen Fehler seiner Ausgabe bezeichnete, daß ihr an zweifelhaften Stellen über Interpunktion und Accentuation nichts zu entnehmen sei. Da er die der Pariser Handschrift zu Grunde liegende Unziale herzustellen gesucht habe, habe er von diesen Dingen abzusehen gehabt. Das erstere ist richtig, hätte aber eine Mitteilung, wie ich sie wünschte, nicht ausschließen müssen. Übrigens verweise ich gerne auf die Selbstanzeige der Ausgabe, welche das Theologische Literaturblatt in No. 27 als Erzgänzung zu meiner Besprechung in No. XX gebracht hat.

Maulbronn. Eb. Nestle.

Bruchstücke von zwei griechisch-koptischen Handschriften des Neuen Testaments.

Unter den koptischen Pergamenten der Königlichen Museen zu Berlin befinden sich Bruchstücke von zwei griechisch-koptischen Bibelhandschriften, die für die Erforscher der neutestamentlichen Textgeschichte nicht ohne Interesse sein werden.

Das eine Fragment (P. 8771; zweispaltig; die Spalte hatte etwa 30 Zeilen, die Zeile etwa 10 Buchstaben; frühestens neuntes Jahr-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

hundert)[1] scheint aus einer Perikopensammlung zu stammen. Es enthält Bruchstücke des Abschnitts Luk 12, 4—12, zuerst griechisch, dann saïdisch. Der Anfang des koptischen Textes ist durch eine rot gemalte Überschrift „Ebenso (ὁμοίως), seine Übersetzung", hervorgehoben, außerdem durch einen großen, in mehreren Farben ausgeführten Initialbuchstaben. Beide Texte zeigen dieselbe Unzialschrift. Der griechische Abschnitt deckt sich, soweit er noch vorhanden ist, genau mit dem Wortlaute der Nestleschen Ausgabe; der saïdische stimmt mit dem von Woide, Appendix S. 51 f. veröffentlichten Texte fast bis auf den Buchstaben überein.

Wertvoller ist ein Fetzen (P. 9108) aus einer ebenfalls zweispaltigen Handschrift (sechstes oder siebentes Jahrhundert; Zahl der Zeilen einer Spalte nicht mehr zu ermitteln; die Zeile hat etwa 15 Buchstaben), deren linke Kolumne den Text in dem Dialekte des Faiȳûm bot, während die rechte den entsprechenden griechischen Text enthielt. Leider ist das Bruchstück sehr klein: auf der Vorderseite steht Mt 13, 10 f. faiiûmisch (> ἀποκριθεὶς V. 11), auf der Rückseite Mt 13, 20 f. τ[ὰ πετρώδη bis πρός[καιρος griechisch (> αὐτόν V. 20), in derselben Unzialschrift wie der koptische Text. Die Bedeutung des Fragmentes beruht zunächst darauf, daß nur eine sehr geringe Anzahl faiȳûmischer Bibeltexte erhalten ist. So ist jedes neue Stück von Wert, mag es noch so klein sein. Zweitens gibt uns unser faiȳûmisch-griechisches Bruchstück willkommenen Aufschluß über die gottesdienstliche Sprache im Faiȳûm. Es ist sicher, daß in dieser Landschaft die nationalen Ägypter stark in der Minderheit waren. Es mußte selbst der Umstand auffallend erscheinen, daß hier überhaupt eine koptische Bibelübersetzung entstand. Unsere Handschrift berechtigt nun in der Tat zu dem Schlusse, daß mindestens in einem Teile der faiȳûmisch-koptischen Gemeinden, vielleicht sogar in fast allen[2], koptisch und griechisch Gottesdienst gehalten wurde.

Berlin. J. Leipoldt.

[1] Die Angaben über das Alter der Handschriften verdanke ich Herrn Dr. Schubart.

[2] Dieser Schluß ist möglich, da nur ganz wenige ausschließlich faiiûmische Bibelhandschriften bekannt sind. Dagegen darf man aus der Existenz saïdisch-griechischer Bibelhandschriften schwerlich ein ähnliches folgern; denn diesen steht eine erdrückende Masse ausschließlich saïdischer Bibelhandschriften (und das Zeugnis koptischer Schriftsteller) entgegen.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Eine Tridentiner Bibelhandschrift.

Durch die Freundlichkeit des Verfassers, des P. Michael Hetzenauer in Innsbruck, ist mir ein Aufsatz in der katholischen Kirchenzeitung, vormals Salzburger Kirchenblatt, 1903, Nr. 83, vom 23. Okt. zugegangen, in dem auf die in der Tridentiner Stadtbibliothek als Codex Bassetti Nr. 2868 mss. befindliche Handschrift der Vulgata hingewiesen ist. Die Handschrift stammt aus dem Jahre 1365, ist mit Miniaturen geschmückt und dadurch merkwürdig, daß sie wahrscheinlich den auf dem Tridentiner Konzil citierten Bibelstellen zu Grunde gelegt ist. Ich benutze diese Gelegenheit, dem Verfasser des obengenannten Aufsatzes meinen Dank dadurch auszusprechen, daß ich auf die Handschrift und ihre Beschreibung a. a. O. hinweise. E. P.

Preisfragen der Haager „Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion".

I. zu beantworten vor dem 15. Dezember 1904: „Ist konsequenter Antisupranaturalismus möglich, ohne in Naturalismus zu verfallen?"

II. zu beantworten vor dem 15. Dezember 1905, wieder die Frage, mit Änderung im zweiten Teil: „Auf welche Gründe hin nimmt man an, daß wir in den Evangelien keine zuverlässige Beschreibung von Jesus' Predigt und Leben haben? Welchen Einfluß muß die Anerkennung haben auf die Religionsverkündigung und deren Unterricht?"

Die Arbeiten müssen in holländischer, lateinischer, deutscher oder französischer Sprache, jedoch immer mit lateinischer Schrift und deutlich geschrieben, nicht unterzeichnet, aber versehen mit einem Motto (das auch ein beigefügtes versiegeltes Billet trägt, worin Name und Wohnort des Verfassers angegeben sind) vor dem festgesetzten Datum, portofrei eintreffen bei dem Sekretär der Gesellschaft Pfarrer Dr. theol. H. P. Berlage, Amsterdam.

Der Preis ist 400 Gulden.

28. II. 1903.
2 7172

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF CALIFORNIA

PERIODICALS

RETURN TO → CIRCULATION DEPARTMENT
202 Main Library

LOAN PERIOD 1 HOME USE	2	3
4	5	6

ALL BOOKS MAY BE RECALLED AFTER 7 DAYS
1-month loans may be renewed by calling 642-3405
6-month loans may be recharged by bringing books to Circulation Desk
Renewals and recharges may be made 4 days prior to due date

DUE AS STAMPED BELOW

REC. CIR. SEP 9 '82		
NRLF PHOTOCOPY APR 8 '91		

UNIVERSITY OF CALIFORNIA, BERKELEY
FORM NO. DD6, 60m, 12/80 BERKELEY, CA 94720

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

PERIODICALS

Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Generated for Johnson, Scott (University of Oklahoma) on 2017-03-06 15:37 GMT / http://hdl.handle.net/2027/uc1.$b9610
Public Domain in the United States, Google-digitized / http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google